۱۳۸۴ /۲/ ۳

میکر وفیلم تهیه شد

۱۳۸۴ /۲/ ۳

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم محمد باقر مولوی
جوبشاهی سبزوار ... ۱۳۰۵ ش

کتابخانه آستانقدس

۱۴۹۵۶

عربی

اسم کتاب کافی

مصنف شیخ (ابوجعفر محمد بن یعقوب) کلینی

مؤلف

خطی نسخ بیست و هشت سطری

~~چاپی~~

سال چاپ یا تحریر ۱۲ رمضان ۱۳۰۰ عدد اوراق ۱۵۵

جزء کتب اخبار شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۴۹۵۶ شماره قبض

واقف سید محمد باقر سبزواری تاریخ وقف

طول ۲۸/۵ عرض ۱۹/۵ شماره صفحات

٧٣٤

ثم انتقل إلى ملك المفتقر الى رحمة ربه الغني حماد الشرع الحلي علي ابن غلام علي في ربيع اول سنة ١٣٣٦ من الهجرة النبوية ١٧

ثم صار من بعدهم ملكا الى السيد علي سلمان ... المعروف بالجابري ... صفر ١٣٣٦ ١٧

بتاريخ ربيع ... ١٣٣٦

وقف كتابخانه آستان قدس رضوی
واقف . مرحوم استاد سید محمد باقر ...
... سبزواری محرم الحرام ۱۳۰۵

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب التوحيد يبحث فيه وجود الصانع ووحدته وصفاته الذاتية والفعلية وساير ما يصح له ويمتنع عليه

باب حدوث العالم المراد بالعالم ما سوى الله تعالى وهو مع كثرته منحصر في الجوهر والعرض وبحدوثه ان يكون وجوده مسبوقا

بالعدم وقد اختلف الناس فيه فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وذهب

ارسطو واتباعه الى انها قديمة بذواتها وصفاتها وذهب اكثر الفلاسفة الى انها قديمة بذواتها ومحدثة بصفاتها وقال

لتوجيه ذلك ما لا طائل تحته واما العكس فالظاهر انه لم يقل به احد لانه باطل بالضرورة فذهب جالينوس الى التوقف في جميع ذلك

واثبات المحدث اي اثبات موجود بالذات غير متصف بالحدوث موجد للعالم بالقدرة والاختيار وفي هذا الباب يثبت

وجوده بالدلايل العقلية والبراهين الانية ويتمسك بآثاره من الحوادث اليومية والاحوال السفلية والعلوية التي يفتقر منصف

ذو حدس الى انكار حدوثها واستنادها الى الصانع الحكيم القادر المختار اخبرنا ابو جعفر محمد بن يعقوب قدس سره هذا

القول في صدر الكتاب قال حدثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابراهيم عن يونس بن عبد الرحمن عن

علي بن منصور قال قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق الزنديق معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض عن الياء المحذوفة

والاصل الزناديق وقد تزندق والمراد به الكافر النافي للصانع ويطلق على الثنوية وهم الذين يقولون بان النور والظلمة هو

العالم المؤثران فيه ومنشأ شبهتهم انهم وجدوا العالم صنفين خيرا وشرا وهما ضدان فانكروا ان يكون فاعل واحد

يفعل الشيء وضده فاثبتوا للخير صانعا وسموه يزدان وللشر صانعا وسموه اهرمن وعلى الدهرية وهم الذين يقولون

بان الدهر هو الفاعل وانه دايم لم يزل ولا يزال وان العالم دايم لا يزول ومنشأ شبهتهم في نفي الصانع انهم لا يحكمون الا بحق

ما يشاهدونه فلما لم يروا صانعا حكموا بعدمه ولما لم يروا للعالم حدوثا وانقضاء حكموا بقدمه وفي مفاتيح العلوم ان الزنادقة

هم المانوية وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر كتابا اسمه

زند وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبي فنسب اصحاب مزدك الى زند واعربت الكلمة فقيل زنديق

وقيل هذه الكلمة معرب زن دين يعني من كان دينه دين المرأة في الضعف وهو ضعيف يبلغه عن ابي عبد الله عليه السلام اشياء من انكار

وجود الصانع وتوحيده او من اخبار كمال فضله وعلمه بالمعارف الالهية والشرايع النبوية او من ذمايم الزنادقة وقبايحهم

ولومهم فخرج الى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له انه خارج بمكة اي مقيما بمكة والباء بمعنى الى فخرج الى مكة ونحن

مع ابي عبد الله عليه السلام فصادفنا ونحن مع ابي عبد الله عليه السلام في الطواف وكان اسمه عبد الملك وكنيته ابو عبد الله فضرب كتفه كتف ابي عبد الله عليه السلام اي حاذاه

او الضرب بمعناه فقال له ابو عبد الله عليه السلام ما اسمك فقال اسمي عبد الملك قال فما كنيتك قال كنيتي ابو عبد الله فقال له ابو عبد الله

فمن هذا الملك الذي انت عبده امن ملوك الارض ام من ملوك السماء واخبرني ابنك عبد اله السماء ام عبد اله الارض قل ما

شئت تخصم تخصم على البناء للمفعول مجزوم بعد الامر اي بعد نقل ما شئت تكن مخصوما محجوجا بقولك واما البناء للفاعل

المفعول

المفعول اي تخصم نفسك فهو ايضا محتمل لكنه بعيد ووجه كونه مخصوما انه ان اقر بوجود ملك واله هو وابنه عبداه فقد

اقر بما ينافي مذهبه في نفي المعبود والعبودية وان قال ليس هناك ملك واله يكذبه ما دل عليه هذان الاسمان باعتبار

الوضع الاضافي لانهما بحسب اللغة والعرف مفهوما وحقيقة تركيبه من اجل الاضافة والظاهر المتبادر ان الواضع لاحظ

وجود طرفي الوضع فلا ينبغي للعاقل ان ينكره وهذا الوجه من الوجوه الاقناعية التي تورث الشك فيما ذهب اليه

من نفي الاله وهذا هو المقصود في هذا المقام لان الحكيم يداوي من به مرض الجهل المركب اولا بما يوجب شكه ليرجع

الجهل المركب الى الجهل البسيط ويستعد لقبول الحق ثم يداوي مرض الجهل البسيط بالدلائل والبراهين قال هشام

ابن الحكم فقلت للزنديق ما ترد عليه قال فقبح قوله قبح تجرد من القبح وقوله فاعله وضميره قال

للزنديق وانما حكم بقبح قوله لعلمه بانه مخصوم لا جواب ويحتمل ان يكون مزيدا من التقبيح وضميره فاعله يعود الى الزنديق

او الى ابي عبد الله عليه السلام وفاعل قال على الاول يعود الى هشام وعلى الثاني الى الزنديق فقال ابو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من الطواف

فاتنا فيه دلالة على جواز دخول الزنديق في المسجد لانه عليه السلام لم يؤمر باخراجه وحمل عدم الامر به على عدم الاقتدار او على التقية

محتمل كما ان حمل النهي عن الدخول على ما اذا كان الدخول موجبا للتلويث محتمل ايضا فلما فرغ ابو عبد الله عليه السلام اتاه الزنديق

فقعد بين يدي ابي عبد الله عليه السلام ونحن مجتمعون عنده فقال ابو عبد الله عليه السلام للزنديق اتعلم ان للارض تحتا

وفوقا قال نعم اعلم لان الارض متناهية المقدار وكل جسم متناهي المقدار له تحت وفوق قطعا قال فدخلت تحتها من جانب المشرق

ومن جانب المغرب او من النزول في عمقها قال لا قال فما يدريك ما تحتها اي اي شيء يجعلك عالما بما تحتها قال لا ادري

الا اني اظن ان ليس تحتها شيء انت تعلم ان هذا الظن لا مستند له الا عدم الرؤية والتمسك به من سخافة العقل

لان عدم رؤية شيء لا يدل على عدم وجوده بوجه من وجوه الدلالات فقال ابو عبد الله عليه السلام فالظن في المطالب اليقينية

عجز لمن لا يستيقن اي من لم يحصل له اليقين بوجود شيء ولم يقدر على طلب اليقين به وظن بمجرد ذلك انه ليس بموجود

فذلك الظن نشأ من عجزه وضعف عقله لعدم علمه بان عدم العلم بوجود شيء ليس علما بعدم وجوده ولا مستلزما

له وحمل العجز على الظن من باب المبالغة وفي بعض النسخ لما لا يستيقن بلفظ ما وهي مصدرية وفاعل الفعل ضمير

يعود الى الظان المفهوم من الظن ثم قال ابو عبد الله عليه السلام افصعدت السماء وشاهدت الطباقها قال لا قال فتدري

ما فيها قال لا قال فعجبا لك نصبه على المصدر اي عجبت عجبا لحالك وشانك او على النداء بحذف اداته اي يا عجبا لك

فنادى العجب منكرا لتحضر له وقد اشار على سبيل الاستيناف الى ما هو محل التعجب بقوله لم تبلغ المشرق ولم تبلغ

المغرب ولم تنزل الارض ولم تصعد السماء ولم تجز هناك فتعرف ما خلفهن وانت جاحد بما فيهن وهل يجحد

العاقل ما لا يعرف فيه توبيخ له في نفيه وجود الصانع لانه لم يره وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انك لم تر

جميع هذه الاماكن فكيف تنفي وجود الاله الصانع اذ لعله في شيء منها انه لم تره وثانيهما انك تنفي وجود الصانع

لانك لم تره كما انك تنفي وجود شيء في هذه الاماكن لانك لم تره ولا ريب في ان الثاني مما لا ينبغي ان يعتقد به

العاقل لان عدم رؤية شيء لا يدل على عدم وجوده فكذا الاول لجواز ان يكون الصانع للعالم موجودا وعدم رؤيته

لا يدل على عدم وجوده فكيف يعتقد به العاقل وعلى الوجهين حصل للزنديق شك في مذهبه فلذا قال الزنديق

ما كلمني بهذا احد غيرك للاشعار برجوعه عن الجهل المركب الى الجهل البسيط وعن الظن بعدم وجود الصانع الى الشك
في وجوده وعدمه فقال ابو عبد الله عم طلبا للتصريح بالشك ورجوعه عن الانكار الصرف فانت من ذلك اي من وجود
الصانع او من وجود صالم ترو جوده في شك فلعله هو ولعله ليس هو اي لعل الصانع موجود بالهوية الشخصية الذاتية
ولعله ليس بموجود كلمة لعل للرجاء والطمع واصلها عل واللام فيه زائدة فقال الزنديق لاظهار الشك ولعل ذلك
فقال ابو عبد الله عم ايها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة اي علية او برهان على من يعلم لان الحجة مبتنية على مقدمات ونيقة
وافكار دقيقة وانتقالات صحيحة ومناسبات لطيفة بين المطالب والمبادي الى غير ذلك من الامور والشرايط المعتبرة
فيها والجاهل بعيد عن ادراك هذه الامور فكيف يكون له حجة على العاقل العالم بها ولا حجة للجاهل اي لا حجة للجاهل على العالم
فهذا تاكيد للسابق او لا حجة للجاهل بالجهل والبقاء عليه اذ الواجب عليه التعلم والاستعداد لقبول الحق بالتعرض
للتعلم والتفهم عن العالم ولذا قال عم يا اخا اهل مصر تفهم عني ما اقول لك من الحق والبيان وما القي اليك من الحجة والبرهان
فانا لا نشك في الله ابدا اي في وجوده وصفاته وابداعه لهذا العالم وانتهاء سلسلة الممكنات اليه وينبغي ان يعلم ان
معرفته تعالى على ثلثة اقسام يندرج في كل قسم مراتب غير محصورة الاول المعرفة الفطرية وهي حاصلة للعوام اذ
ما من احد الا وهو يعرف ربه بحسب الفطرة الاصلية لما ركب فيه من العقل الذي هو الحجة الاولى ولو انكر وجوده فهو
منكر فانما هو لغلبة الشقاوة المكتسبة المبطلة للاستعداد الفطري وهو مع ذلك يعرفه في حال الاضطرار كما اشار
اليه سبحانه بقوله واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه الاية الثاني المعرفة بالنظر والاستدلال من الاثار و
هذا القسم للخواص الثالث المعرفة الشهودية والمشاهدة الحضورية التي هي مرتبة عين اليقين وهذا القسم لخاص الخاص
الذي يعرف الحق بالحق ولا يبعد ان يكون قوله عم فانا لا نشك اشارة الى هذا القسم لانه الذي يجري بان لا يتطرق الشك
الى ساحته اصلا وابدا ثم فيه اشارة الى اداب المناظرة فان المريد لاثبات الحق لا بد ان يوصي صاحبه بالتفهم وترك التعنت
وان يظهر حاله بانه على يقين فيما يقول ويتكلم لان ذلك موجب لزيادة اصغاء السامع ثم بعد تمهيد هذين الامرين و
تاصيل هذين الاصلين شرع في الاستدلال وقال اما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان
الظاهر ان الواو للعطف وان الولوج والرجوع متعلقان بالشمس والقمر والليل والنهار جميعا والمراد بولوج
الشمس والقمر دخولهما بالحركة الخاصة في بروجهما ومنازلهما المعروفة على نحو لا يشتبه اوقات الدخول لكونها معلومة
مضبوطة والمراد برجوعهما رجوعهما الى الحالة الاولى بعد تمام الدورة ورجوعهما الى جزء معين من الفلك بعد
المفارقة عنه فان الشمس تذهب من الانقلاب الصيفي الى الانقلاب الشتوي ثم يرجع من الانقلاب الشتوي
الى الانقلاب الصيفي والقمر يذهب من المقارنة الى المقابلة ثم يرجع من المقابلة الى المقارنة او رجوعهما بالحركة
اليومية في نصف الدور من الشرق الى الغرب وفي نصف اخر من الغرب الى الشرق او رجوعهما عن جهة الحركة
الخاصة الى جهة الحركة اليومية في كل ان مع تحقق الحركة الى هاتين الجهتين في نفس الامر والمراد بولوج الليل و
النهار دخول تمام كل منهما في الاخر واستتاره به فيستتر ظلمة الليل بضوء النهار ويستتر ضوء النهار بظلمة الليل
على سبيل التعاقب بحيث لا يشتبه شيء منهما بالاخر مع التغاير بين النور والظلمة كما يشير اليه قوله نعم واية لهم الليل نسلخ منه

النهار

واحد
النهار فاذا هم مظلمون او دخول بعض من كل منهما في الاخر ففي ستة اشهر يدخل جزء من الليل في النهار وفي ستة اشهر
يدخل جزء من النهار في الليل ولا يشتبه الداخل من كل منهما في الاخر لكون افراده معلومة محدودة دايما والمراد برجوعهما
رجوع كل منهما بعد الاستتار عقيب صاحبه او رجوع كل منهما عما اعطاه الاخر فيرجع الداخل من الليل في النهار الى
الليل ويرجع الداخل من النهار في الليل الى النهار او رجوعهما الى التساوي والتكافؤ في الاعتدالين بعد التزايد و
التناقص وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يحتمل ان يتعلق يلجان بالليل والنهار ويرجعان بالشمس والقمر ويحتمل ايضا ان
يكون الواو للحال وعلى هذا الاحتمال كل واحد من الولوج والرجوع متعلق بالليل والنهار وخبرهما قد اضطرا
هذا على الاحتمالين الاولين حال عن المفعول الاول لترى لبيان اتصافه بالمفعول الثاني اعني الولوج والرجوع على سبيل
الاضطرار ليثبت ان لهما فاعلا قادرا مختارا يحملهما على ذلك بقدرته واختياره والتنبيه باعتبار ان الشمس والقمر
شيء والليل والنهار شيء اخر فهما شيئان وعلى الاحتمال الاخير مفعول ثان لترى واشارة الى اضطرار الشمس و
القمر في احوالهما اشار الى وجه اضطرارهما او اضطرار الجميع بقوله ليس لهما مكان الا مكانهما فان لكل واحد من
الشمس والقمر من حيث الحجم والجسمية مكانا مخصوصا من الفلك هو مركوز فيه لا يخرج منه ابدا الى مكان اخر ومن
حيث الحركة اكتنه معلومة هي مدارات اليومية التي تحرك فيه ذاهبا من الشمال الى الجنوب وعايدا من الجنوب الى الشمال
دايما من غير تخلف ولا وقوف وكذا لكل واحد من الليل والنهار محل مخصوص لا يقع فيه التبادل والتعاكس بالكلية
بان يستقر الليل كله في محل النهار ويستقر النهار كله في محل الليل ومن تفكر فيه تفكرا صحيحا واستعان بالحدس الصائب
علم يقينا انهما مضطران في ذلك فان كانا يقدران على ان يذهبا فلم يرجعان اما على النظام المشاهد من غير تخلف
اصلا ولم لا يذهبان على وجههما اوقفا ما كما هو شان صاحب الارادة وان كانا غير مضطرين في الذهاب والرجوع وكان
لهما الاختيار فيهما فلم لا يصير الليل نهارا بان ترجع الشمس باختيارها فوق الافق من الغرب الى الشرق فيكون النهار
سرمدا والنهار ليلا بان ترجع تحت الافق من الشرق الى الغرب فيكون الليل سرمدا فدل ذهابهما ورجوعهما و
اتساق حركتهما وانضباط الليل والنهار دايما على انهما مضطران في هذه الامور وفي دوامهما كما اشار اليه مؤكدا
بالقسم تربيه له لكون المخاطب في مقام الشك بعد بقوله اضطرا والله يا اخا اهل مصر الى دوامهما على الاوصاف
المذكورة وعلى النحو المشاهد فلهما فاعل قدير عليم خبير فاهر مدبر يدبر امرهما كيف شاء لمنافع جليلة ومصالح
كثيرة يعجز عن عدها اللسان ويقصر عن وصفها البيان وفيه دلالة على ان حركتهما ليست ارادية ولا طبيعية لان
كون حركة المتحرك دايما على نهج واحد من غير تبدل وتغير والجهة ووضع ثم تركها بعد البلوغ يدل على ان تلك
الحركة ليست مستندة الى الارادة والاختيار كما يحكم به العقل مع الانصاف والحدس الصايب وليست طبيعية
لان الطبيعة لا يقتضي شيئا والصرف عنه بالطبع فان قلت دوامهما على ذلك لكونهما مركوزين في الفلك والفلك
تحركهما كذلك قلت هذا اعتراف بالاضطرار واما الفلك فحركته ايضا على هذا النحو دايما اضطرارية والا لم لا يتغير
ولا يتبدل ولا يسرع ولا يبطؤ ولا ينعكس ولا يسكن وقتا ما مع تجويز العقل حركته على انحاء متفاوتة ووجوه مختلفة
فاستقراره على هذا النحو دل على انه مضطر مقهور وله فاعل قاهر خارج عنه وليس لمن قال بان حركته ارادية لقصد التشبه

بالكامل بل يعتد به ولو ثبت ذلك ثبت المدعى ايضا لان وجوب الممكن وكونه قادرا على الارادة من جانب الغير وهو
الفاعل المختار الواجب وجوده لذاته دفعا للتسلسل والذي اضطرهما على ذلك احكم منهما واكبر الظاهر ان احكم اسم تفضيل
من الحكم بمعنى القضاء ومنه يا احكم الحاكمين لا من الاحكام كافلس من الافلاس لبرد انه شاذ والمراد بكونه احكم واكبر انه
حاكم عليهما مؤثر فيهما فلا محالة يكون اشد قضاء واتم حكما واكبر رتبة منهما والمراد انه فعل لبيس مثل فعلهما بالاضطرار
والا دار او تسلسل او المراد ان وجوده من ذاته لا من الغير والا لكان مثلهما غير محكم في حد ذاته لا نه ح ممكن
غير محكم في ذاته او المراد ان ذاته وصفاته احكم من ذاتهما وصفاتهما لان ذاتيهما من الاجسام وصفاتهما من
الجسمانيات وكل جسم وجسماني فيه ضعف وذلة من جهات شتى فقال الزنديق صدقت لابد لهما من محرك يضطرهما
على ما ذكر وهو احكم واكبر منهما ثم قال ابو عبد الله عم لدفع ما يذهب اليه وهم الزنديق من ان ذلك المحرك هو
الدهر كما قالت الزنادقة فوما يهلكنا الا الدهر يا اخا اهل مصر ان الذي تذهبون اليه وتظنون انه الدهر خبر ان
ومفعول تظنون او بيان للموصول تبقدير من ومفعوله محذوف وخبر ان ح قوله ان كان الدهر يذهب
بهم لم لا يردهم وان كان يردهم لم لا يذهب بهم ضمير بهم اما راجع الى ذوي العقول المذكور مطلقا سواء كانت
نفوسا قدسية مجردة عن التعلق بالابدان او نفوسا بشرية متعلقة بها او راجع من باب التغليب الى الكائنات
من العلويات والسفليات كلها ولعل المراد ان للكائنات وجودات وصفات وكمالات هي ذاهبة اليها
تاركة لاضدادها مثلا للانسان موت وحيوة وللشمس والقمر وساير الكواكب حركات بالاصالة دايما من
الغرب الى الشرق وهي تذهب الى جهاتها وحركاتها ولا ترجع الى خلافها ولا ترد والدهر لا شعور له فان صدر منه بمقتضى
طبعه اذهاب الكائنات الى جهاتها وصفاتها وكمالاتها يرد انه لم يقتضي طبعه اذهابها اليها دون ردها
الى خلافها دون الاذهاب اليها ولا يمكن التخلص منه الا بان يقال اقتضاء طبعه ذلك باعتبار مبدأ قادر
قادر اعطاه ذلك الطبع باختياره وهذا مع كونه مثبتا للمطلوب مدفوع بانه لا يجوز اسناد هذه الافعال المختلفة
والاثار المتفاوتة المتباينة الى الطبع لان الطبع لا يصدر منه الضدان ولا ينشأ منه الفعلان المختلفان ولو في
محلين فانه لا يمكن ان تسخن النار في موضع وتبرد في موضع اخر فوجب اسنادها بلا واسطة الى فاعل قادر
مختار يفعل ما يشاء بمجرد الارادة والمشية وهذه العبارة احتمال اخر اظهر تركناه خوفا للاطناب وحواله
الى افهام اولي الالباب القوم مضطرون الى الاعتراف بذلك والاقرار به فالمراد بالقوم الانسان او ذو العقول
على الاطلاق ويحتمل ان يراد بهم الموجودات الممكنة كلها من باب التغليب بمعنى ان الموجودات مضطرون في
الوجود وما يتبعه من الصفات ولوازم الماهيات وما يتصف به المتحركات كالشمس والقمر وساير السيارات من
الذهاب والعود والطلوع والغروب الى غيره لك من الاحوالات وهذا الكلام على هذا الاحتمال تاكيد لما سبق
وتقرير لما مر من ان هذه الاثار لا يجوز اسنادها الى المتصف بالاضطرار مثل الشمس والقمر والليل والنهار والدهر
وغيرها بل يجب اسنادها الى الفاعل المختار القاهر على الممكنات يفعل فيها ما يشاء كيف يشاء ثم شرع في اثبات
تعالى بدليل اخر وقال يا اخا اهل مصر لم السماء على عظمة حجمها ومقدارها مرفوعة على بعد مخصوص لا يزيد ولا

بع ان دار بيرو ومن ... وقوع احدهما ... ما بد ... العدم ... سبيل الشارح كما كانوا يعتقدونه

ينقص والارض موضوعة في حاق وسط السماء على بعد معين بينهما مع اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحيز
فرفع احدهما ووضع الاخرى دل على وجود قادر قاهر قهرهما على ذلك فان قيل طبع السماء يقتضي الرفع وطبع الارض
يقتضي الوضع قلنا الرفع والوضع يتصوران على انحاء مختلفة ووجوه متباينة فاختصاصهما بهذا الرفع
والوضع المخصوصين لابد ان يكون مستندا الى الغير على ان اقتضاء طبعهما ذلك لابد ان يكون من الغير وهو
المبدأ الغالب على الاشياء لم لا تسقط السماء بالحركة المستقيمة او مع الحركة الدورية التي هي طاقتها نفي الامر على الارض اذ
الحركة المستقيمة لا تنافي الحركة الدورية وما ذكره الفلاسفة من امتناع حركة السماء على الاستقامة فموهوم ولم يقم
عليه برهان لم لا تنحدر الارض فوق طباقها تقول حدرت السفينة احدرها اذا ارسلتها الى اسفل والانحدار
الانهباط وطباق الارض طبقاتها التي بعضها فوق بعض والمراد بفوق طباقها الطبقة الفوقانية المكشوفة
التي هي مسكن للحيوانات المتنفسة يعني لم لا تنحدر الارض الى الماء من فوق طباقها او لم لا تنحدر فوق طباقها على
يكون فوق طباقها بدلا من الارض ويحتمل ان يراد بطباقها ما يحيط بها من العناصر والافلاك يعني لم لا تنحدر الارض
الى فوق العناصر بل الى فوق الافلاك ايضا وارجاع ضمير طباقها الى السماء ايضا محتمل والمراد بالطباق ح طبقات
السموات والطاق فيفيد الانحدار على حركة الارض الى صوب المحيط صحيح لان حركتها من المركز الى المحيط في سمت افقنا
انحدار وهبوط بالنظر الينا وصعود بالنظر الى من يقابلنا فلا تتماسكان ولا يتماسك من عليها في بعض النسخ ولا
يتماسكان بالواو وهي للحال عن المنفي وهو السقوط والانحدار وفي بعضها بالفاء وهذا الكلام ح اما متفرع
على النفي يعني علم من عدم سقوط السماء وعدم انحدار الارض انهما لا يتماسكان اي لا تملكان امرهما من الرفع
والوضع ولا تقدران على ذلك وان كل من على الارض من الانسان والحيوان وغيرهما لا يتمالك امره من تحيزه بحيزه
ووضعه فيه لان وضعه تابع لوضع الارض بالجبر من الفاعل القادر المختار فوضعه ايضا منه او متفرع بالمنفي
عدم تماسكهما ح بالرفع والوضع وعدم ثباتهما عليهما اذ وكذا عدم تماسك من على الارض وعدم ثباتهم عليها
بغرقهم في الماء وانقلاب الارض من تحتهم سريعا فينقطع التعلق بينهما وبينهم ولو بقي التعلق لاضطربوا بالحركة
العنيفة اضطرابا اشد بدا كما يشاهد مثل ذلك عند الزلازل الشديدة لا يبقى هذا الدليل والذي قبله انما يدلان على انه
لابد لهذا النظام وتلك الحركات من مدبر قادر خارج عن عالم الجسم والجسمانيات واما انه واجب الوجود لذاته فلا
لجواز ان يكون هذا المدبر جواهر مجردة مفارقة الا ان نقول هذا الجوهر على تقدير وجوده ممكن بالاتفاق وهو لا يفيد
الوجود ولواحقه الا اذا استفاد وجوده من موجود خارج عنه لان وجود الممكن ليس من قبل ذاته على المعرفة
عن مرتبة الوجود ولا من قبل وجوده بالضرورة بل هو من قبل موجود مباين له حاكم عليه وهو الله تعالى شانه فقال الزنديق
امسكهما الله ربهما وسيدهما الرب في اللغة المالك والمدبر والسيد والمربي والمتمم والمنعم والمولى والصاحب
والحافظ والسيد في اللغة الرب والمالك والشريف والكريم والحليم والحاكم والمقدم والمتحمل للاذى من دونه
قال فامن الزنديق على يدي ابي عبد الله عم فقال له حمران جعلت فداك ان امنت الزنادقة على يديك فقد
امن الكفار على يدي ابيك المراد به رسول الله صلى الله عليه وآله ويحتمل غيره من ابائه الطاهرين فقال المؤمن الذي امن على

بدي ابي عبد الله عم لم يطلق عليه الزنديق هنا تعظيما له واشعارا بانه لا يجوز ذلك ولو على سبيل المجاز باعتبار
ما كان اجعلني من تلامذتك فقال ابو عبد الله عم يا هشام ابن الحكم خذه اليك اي منضما اليك على التضمين فعلمه
هشام الاحكام الدينية والمعارف الالهية وفيه مدح عظيم لهشام والروايات في مدحه عن الصادق والكاظم
عليهما السلام كثيرة وترحم عليه الرضا عم بعد موته وكان ممن فتق الكلام في الامامة وهذب المذهب بالنظر
وكان حاذقا بصناعة الكلام حاضر الجواب وفي ذمه بعض روايات جوابها مذكور في كتب الرجال وغيرها
وكان ابن هشام او المومن الذي آمن معلم اهل الشام واهل مصر حتى رضي به ابو عبد الله عم بحسن طهارته
وكان ايمانه عدة من اصحابنا عن احمد ابن محمد ابن خالد عن محمد ابن علي عن عبد الرحمن بن محمد ابن ابي هاشم
عن احمد ابن محسن الميثمي قال كنت عند ابي منصور المتطبب اي العارف بالطب العالم به فقال اخبرني رجل
من اصحابي قال كنت انا وابن ابي العوجاء اسمه عبد الكريم وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي عن عيسى
ابن يونس قال كان ابن ابي العوجاء من تلامذة الحسن البصري فانحرف عن التوحيد فقيل له تركت مذهب
صاحبك ودخلت فيما لا اصل له ولا حقيقة قال ان صاحبي كان مخلطا يقول طورا بالقدر وطورا بالجبر
فما اعلمه اعتقد مذهبا دام عليه فكان يكره العلماء مجالسته لخبث لسانه وفساد ضميره وعبد الله بن المقفع
في المسجد الحرام فقال ابن المقفع ترون هذا الخلق واومى بيده الى موضع الطواف ما منهم احد اوجب بضم الهمزة
اي اثبت له اسم الانسانية اسم الانسان يطلق على هذا الهيكل المحسوس الذي يشترك فيه الجاهل والعالم وعلى
عن نفس الناطقة المجردة الفاضلة بالعلوم والمعارف وعلى المجموع والاخيران اولى باطلاق هذا الاسم عليهما
من الاول ولهذا اصح النفي عنه في مثل زيد ليس بانسان او زيد حمار الا ذلك ذلك الشيخ الجالس الشيخ يطلق على المسن
بعد الكهل وهو من انتهى شبابه وعلى العالم الماهر المتبحر في العلوم يعني ابا عبد الله جعفر ابن محمد عليهما السلام واما
الباقون فرعاع وبهائم الرعاع بالفتح رعاع وقيل اسم جمع وهي الاحداث الطغام والاراذل من الاوباش واللئام و
شبههم بالبهائم في اتصافهم بالجهالات وفقدانهم للقوة المدركة للمعقولات فقال له ابن ابي العوجا وكيف اوجبت
هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء والواو لمجرد الصوق والربط لا للعطف وكيف سؤال يقتضي تخصيصه بهذا الاسم
دون غيره قال لاني رايت عنده ما لم اره عندهم من العلوم والمعارف وكمال القوة الفكرية وقال ابن ابي العوجا
لا بد من اختبار ما قلت فيه منه اضافة الاختبار الى الموصول اضافة المصدر الى المفعول والعايد محذوف وضمير فيه
ومنه عايد الى الشيخ ومنه متعلق بالاختبار قال فقال له ابن المقفع لا تفعل ما اردت من اختباره والتكلم معه فاني
اخاف ان يفسد عليك ما في يدك من مذهبك وما تستدل به عليه لكمال القوة في المناظرة فقال ليس ذا رايك اي
ليس خوف الافساد رايك وزعمك في المنع من الاختبار ولكن تخاف ان يضعف رايك اي اعتقادك او عقلك
عندي في احلالك اياه المحل الذي وصفته من كمال العلم والمعرفة وتمام القوة
في الكلام والمناظرة فقال ابن المقفع اما اذا توهمت علي هذا فقم اليه اي ذاهبا او متوجها اليه واما بالتخفيف
حرف التنبيه وهذا اولى من قراءتها بالتشديد لدلالة على ان يكون للشرط وفعلها محذوف ومجموع الشرط والجزاء بعدها

جواب لذلك الشرط كما زعم فانه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلاحتياجه الى التقدير والاصل عدمه واما معنى
فلان اما الشرطية للتفصيل باتفاق النحاة مثل اما زيد فذاهب واما عمرو فمقيم اي مهما يكن من شيء فزيد ذاهب
وعمرو مقيم وذكر التفصيل بالاقسام وان لم يكن واجبا لجواز ان يذكر قسم واحد ويترك الباقي كما في قوله تعالى فاما
الذين في قلوبهم زيغ الاية الا انه وجب ان يكون للتفصيل في نفس المتكلم كما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل
وارادة التفصيل هنا اي اما اذا لم تتوهم على هذا فكانك لا بد من بعد بل لا وجه لها وتحفظ ما استطعت من
الزلل تحفظ مجزوم بالشرط المقدر بعد الامر ومن متعلق به اي وان قمت اليه تحفظ نفسك من الزلل في المقال
وفيما تسمع منه من دقايق عقايده ولطايف فوايده ما استطعت ولا تثني عنانك لا للنفي وتثني بفتح التاء من
باب ضرب او بضمها من باب الافعال والمعنى واحد تقول ثنيت الشيء ثنيا واثنيته اذا صرفته وعطفته والعنان
بالكسر سير اللجام وهو الذي يمسك به الراكب لحفظ الدابة وضبط امرها والمراد به هنا ما تمسك به النفس في
ميدان المناظرة والجدال لئلا والجملة خبر بمعنى النهي وفي بعض النسخ لا تثني بصيغة النهي من احد البابين الى استرسال
في النهاية الاسترسال الاستيناس والطمانينة الى الانسان والثقة به فيما يحدثه واصله السكون والثبات
انتهى ويحتمل ان يكون هنا من الرسل بالكسر بمعنى اللين والرفق والتأني فيسلمك من التسليم او الاسلام قال في النهاية
اسلم فلان فلانا اذا القاه في الهلكة وهو عام في كل من اسلمته الى شيء لكن دخله التخصيص وغلب عليه الالقاء في الهلكة وفاعل
يسلمك عايد الى الثني او الى ذلك الشيخ الى عقال وهو بالكسر الحبل الذي يشد به ذراعي البعير وبالضم وبالتشديد وقد يخفف
داء في رجل الدواب والمعنى لا تعطف عنان نفسك ولا تقصر في ميدان المناظرة الى الاستيناس بذلك الشيخ والطمانينة
اليه والثقة به فيما يقول ولا تنصرف الى التاني والرفق به والمساهلة معه فيسلمك ويلقيك ذلك الثني والصرف
او ذلك الشيخ الى عقال يمنعك من الحركة فيما انت عليه من مذهبك الى مذهبه وغرضه من هذا الكلام وصيته
بالحفظ والثبات على دينه وعدم خروجه عنه بكلامه عم واغواؤه بالمناظرة على قدر الامكان كذلك يوحي بعضهم الى بعض
زخرف القول غرورا وسمه ما لك وعليك نقل عني الشيخ العارف بها الملة والدين انه سمه من السوم اقول يريد انه
امر من سام البايع السلعة يسوم سوما اذا عرضها على المشتري وذكر ثمنها وسامها المشتري بمعنى استامها سوما
والسامونة الحادثة بينهما على السلعة وقطع ثمنها والضمير المنصوب الراجع الى ذلك الشيخ واتصاله من باب الحذف
والايصال وما الموصولة مفعوله والجملة معطوفة على قم والمقصود اعرض عليه ما لك عليه وما له عليك وساومه
في المعاملة والمناظرة التي تقع بينكما على بصيرة منك لئلا تصير مغلوبا مغبونا كما يقع بين البايع والمشتري لطلب كل
منهما نفعه وفراره من الغبن والخسران ففي الكلام استعارة تمثيلية ونقل عن المحقق الشوشتري انه سمه بضم السين
وفتح الميم المشددة امر من سم يسم اذا سبره ونظر الى غوره والسبار ما يسبر به اقول الضمير يرجع الى ما يجري بينهما بقرينة
المقام والموصول بدل عنه والمقصود نظر الى غور ما لك وعليك بمسبار عقلك ولا تاخذ بظاهرهما وذلك لو نمه
عن غور ما عليه صاحب حق وغور خلافه باطل ويحتمل ان يكون امرا من سممت سمك اي قصدت قصدك او من

سمت بينهما اسما اي اصلحت والهاء للوقف يعني اقصد مالك وعليك وتكلم فيهما على بصيرة ومعرفة او
اواصلح بينهما بقدر الامكان لئلا تصير مغلوبا محجوجا ونقل عن بعض الافاضل ولعله الفاضل الاسترابادي انه
من تسم تيتم السين المعجمة يقال تشامت فلانا اذا قاربته لتعرف ما عنده بالكشف والاختبار والضمير عايد الى
الشيخ وما استفهاما بيتها اي قاربه لتعرف مالك وما عليك من انواع الكلام والمناظرة اقول في نهاية ابن الاثير ما يؤيد
هذا الاحتمال قال فيه حديث علي عم حين اراد ان يبرز لعمرو بن عبد ود قال اخرج اليه فاشامه قبل اللقاء اي اختبره
وانظر ما عنده بالاختبار والكشف وهي مفاعلة من الشم كانك تشم ما عندك وتشم ما عنده لتعمل بمقتضى ذلك
وقال بعض الاصحاب هو علي وزن عنه بمعنى تركي في الحيوان معطوفة على مقال مضافة الى الموصول والمعنى فتسلمه
الى عارمالك وعليك قال فقام ابن ابي العوجاء وبقيت انا وابن المقفع جالسين فلما رجع الينا ابن ابي العوجاء
قال ويلك يا ابن المقفع الويل الحزن والهلاك وقد يرد بمعنى التعجب وهو اذا لم يضف يجوز فيه الرفع على الابتداء والنصب
على اضمار الفعل واذا اضيف لا يجوز فيه الا النصب ما هذا ببشر لانه ماله من الكلام الرايق والحال الفايق غير
معهود للبشر وان كان في الدنيا روحانيا الروحاني بضم الراء وفتحها منسوب الى الروح او الروح والالف والنون
من زيادات النسب اي ان كان في الدنيا جسم لطيف لا يدركه البصر او ملك كريم يتجسد اذا شاء ظهرا اي يصير ذا
جسد وبدن اذا اراد ظاهرا يدركه بالابصار ويتروح اذا شاء باطنا اي يصير روحا صرفا بلا جسد اذا اراد باطنا
لا يدرك بالابصار فقوله ظهرا وباطنا مفعول المشية فهو هذا اي فذلك الروحاني هو هذا الشيخ الذي وصفته
بما وصفته فقال له وكيف ذلك قال جلست اليه اي جلست متوجها اليه وبين يديه ولما لم يبق عنده غيري
ابتداني بالكلام وسبقني قبل ان اتكلم فقال ان يكن الامر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون يعني اهل الطواف
فقد سلموا وعطبتم العطب بالتحريك الهلاك وقد عطب بالكسر اذا هلك اي فقد سلموا من الآفات وخلصوا
من العقوبات وهلكتم في الدنيا بموت نفوسكم بالامراض القلبية وفي الآخرة بالعقوبات الاخروية وان يكن
الامر على ما تقولون وليس كما تقولون فقد استويتم وهم في السلامة ولا يضرهم صلواتهم وصومهم وسائر
ما يفعلون من العبادات وانما بنى الكلام على صورة الشك لقصد سيما على نحو لا ينافي كثيرا اعتقاد
المخاطب مع كونه مستلزما لالزامه لان سوقه على هذا النحو ادخل في استماعه وابلغ في اصغائه واتى بالجملة
الحالية بين الشرط والجزاء للاشارة الى الحق والباطل وارشاده الى الحق وابعاده عن الباطل وعطفهم على
الضمير المرفوع المتصل دل على جواز ذلك بدون التاكيد والفصل فقلت يرحمك الله اجرى الدعاء
لا على حسب اعتقاده فانه لم يكن قايلا بالله نعم اظهار الحسن حاله عنده عم كما اشار اليه بقوله واي
شيء نقول واي شيء يقولون ما قولي وقولهم الا واحدا لا اختلاف بيننا في العقائد فقال وكيف يكون
قولك وقولهم واحدا وهم يقولون ان لهم معادا بعد فناء ابدانهم وثوابا وعقابا بفعل الطاعات والمنهيات
ويدينون اي يعتقدون ويصدقون بان في السماء الها اي معبودا مستحقا لان يعبد فيها وفي هنا

بمعنى على للاستعلاء كما هي بمعناها في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل على ما صرح به ابن الحاجب في شرح
المفصل على انها لو كانت بمعنى الظرفية لكان لها وجه ايضا لصحة ارادة الظرفية المجازية باعتبار ان الهيئة و
معبوديته في السماء وانها عمران اي معمورة باهلها وسكانها من الملائكة والنفوس المقدسة وهم يعبدون
الههم ويطيعون فيما يامرهم به ولا يفترون في عبادته وانتم تزعمون ان السماء خراب ليس فيها احد لا اله
معبود ولا عابد له ما لوه وانما ذكر السماء دون غيرها من اطباق الكاينات لان ذلك ادخل في فهمهم على القول با
مثل هذا البناء وما فيها من عجايب الخلق مثل الشمس والقمر وغيرهما من الثوابت والسيارات على انحاء متسقة ونحو جهات
مختلفة ليس له مدبر قال فاغتنمتها منه اي اغتنمت هذه الكلمات منه لكونها فاتحة لباب المناظرة ولكن قوله وهو
على ما يقولون في حيز المنع بزعمه قلت له قال فقلت له ما منعه ان كان الامر كما يقولون من ان لهم الها صانعا
مدبرا ولهم معادا وثوابا وعقابا ان يظهر لخلقه ويدعوهم بنفسه الى عبادته حتى لا يختلف منهم اثنان في وجوده
ولم احتجب عنهم وارسل اليهم الرسل ودعاهم الى الاقرار به والطاعة له بتوسطهم ولو باشرهم بنفسه كان اقرب الى الايمان
هذا الكلام يحتمل ان يكون منعا لقوله وهو كما يقولون مع السند تقريره ان ما يقولون من انه موجود
ممنوع والسند انه لو كان موجودا لم يحتجب فقال لي ويلك وكيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك بحيث
لا تقدر على انكار ذلك لو رجعت الى صراحة عقلك فقد انكر عم احتجابه عن الخلق وعدم ظهوره لهم واشار الى
ظهوره بظهور آثار قدرته القاهرة في انفسهم وهذا هو دافع السند مثبت للمطلوب ايضا فان الموجود الظاهر من
جهة آثاره لا يجوز ان ينكر وجوده عاقل الا يرى ان من انكر وجود المصوت والمتكلم عند سماع الصوت والكلام
من مسافة بعيدة نسب الى السفه والجنون وانما قلت يحتمل ذلك لانه يحتمل ايضا ان يكون قياسا استثنائيا
لاثبات انه ليس بموجود تقريره انه لو كان موجودا لظهر ولم يحتجب واذ قد احتجب ولم يظهر علم انه غير موجود فمنع
بطلان التالي واشار الى ظهوره بظهور آثاره وافعاله الاختيارية المحكمة المتقنة التابعة لقدرته الكاملة هذا
اذا اراد الزنديق بلزوم ظهوره على تقدير وجوده لزوم ظهوره في الجملة واما ان اراد به لزوم ظهور ذاته بذاته
بمعنى تجليها لكل احد او بمعنى رؤيتها ومشاهدتها بالعين فجوابه عم راجع الى منع الشرطية بان اللازم على تقدير
وجوده ظهور وجوده بالآثار لا بما ذكر لان رؤيته محال وتجلي الذات لا يحصل الا للعارفين البالغين حد الكمال
لانهم يعرفون الحق بالحق لا بالخلق واما القاصرون فظهوره لهم انما يحصل بظهور آثاره وربما يرشد اليه قوله عم
وكيف احتجب عنك نشوك ولم تكن النشو مصدر نشأ ينشو ونشوا على فعل وفعول اذا خرج وابتدأ وهو
منصوب على انه بدل من قدرته او مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف يعود اليها وهو هي يعني من آثار قدرته
في نفسك هي وجودك بعد العدم مع ما فيك من الاعضاء والجوارح والعروق والقوى وغيرها ومتى
تاملت فيها وفي ترتيبها ووضعها ومنافعها التي لا تعد ولا تحصى علمت ان ذلك ليس من قبل تلك المعرة عن
الوجود في حد نفسها ولا من قبل وجود لضرورة ان المعدوم لا يوجد شيئا سيما نفسه وان الوجود قبل
تحققه ليس علة لنفسه ولا لانضمامه الى غيره وايقنت انه من مبدأ مباين قادر يفعل بقدرته وارادته ما يشاء

ليس

والى هذا اشار امير المؤمنين عم بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه يعني عرف ربه بضده ما عرف به نفسه لا بمثله
لامتناع التشبيه فمن عرف نفسه بالحدوث والامكان والعجز والجهل مثلا عرف ربه بالقدم والوجوب والقدرة والعلم وكبرك بعد صغرك فانك اذا تفكرت في انتقالاتك من مقدار الى مقدار وفي ترقياتك من مرتبة الطفولية الى سن الوقوف علمت ان ذلك مستند الى قادر مدبر يربيك بحكمته وانك مخلوق مقهور تحت حكمه وقدرته وقوتك بعد ضعفك
وضعفك بعد قوتك القوة مبدأ الاثار والافعال والضعف عدم ذلك المبدأ بالكلية او فتوره ولا يبعد ان يراد
بالقوة القوة التي في سن الشباب والضعف الضعف الذي في سن الكهولة والشيخوخة وسقمك بعد صحتك وصحتك
بعد سقمك السقم المرض وهو ما يزيل عن كل عضو مزاجه اللائق به والصحة خلافه يعني استقامة كل عضو ما يليق
ورضاك بعد غضبك وغضبك بعد رضاك الرضا المعافاة عن العقوبة او انفعال النفس عن المعافاة والغضب
حركة النفس نحو الانتقام او انفعالها عن تلك الحركة فكونهما من اثار قدرته تعالى باعتبار المعنى الاخير ظ واما
باعتبار المعنى الاول فباعتبار اتصاف النفس بكونها قابلة لهما فانه من اثار القدرة القاهرة وحزنك بعد فرحك
وفرحك بعد حزنك الحزن انفعال النفس عن توارد المكروهات او عن تخيلها وقد يتحقق لا عن سبب ظاهر و
انفصالها عن توارد المرغوبات او عن تخيلها وقد يتحقق لا عن شيء وحبك بعد بغضك وبغضك بعد حبك
الحب انفعال النفس عن الميل المفرط صاحبه الى ما يستحسنه او نفس هذا الميل والبغض انفعالها عن الميل المفرط
الى ما يستقبحه او نفس هذا الميل وهما من اثار قدرته تعم ومن ثم قيل الحب المفرط لا يلام صاحبه اذ لا اختيار
له ولو فرض ان له اختيارا فلا ريب في ان كونه قابلا من قدرته تعم وعزمك بعد اناتك واناتك بعد عزمك
العزم تاكد ميل النفس الى فعل من الافعال والقطع عليه وهو سبب قريب له تابع للارادة التابعة للشوق
التابع لتصوره والاناة على وزن القناة اسم من تانى في الامر اذا ترفق وتنظر وتاد فيه واصل الهمزة الواو من
الونى وهو الضعف والفتور وضبط بعض المحققين بعد اناتك بالباء الموحدة التحتانية والهمزة بعد الالف
والاباء الامتناع والاستنكاف فان قلت العزم فعل اختياري للنفس فلا يكون فعله تعم قلت نعم ولكن كون النفس
قابلة للاتصاف به وبضده من اثر قدرة الله تعم وهذا القدر كاف هنا وقد يجاب بان العزم لو كان فعلا
اختياريا للنفس كان مسبوقا بعزم اخر لان كل فعل اختياري لها سببه القريب هو العزم لما تقرر ثم ننقل الكلام
الى ذلك العزم فاما ان يذهب سلسلة العزمات المترتبة الى غير النهاية او ينتهي الى عزم ليس هو فعلا اختياريا
لها والاول باطل لبطلان التسلسل ولحدوث النفس ولعلمنا علما ضروريا بان ليس لنا فيما يصدر من الافعال
الا عزم واحد فتعين الثاني وهو المطلوب اقول لو تم هذا لجرى في الارادة ايضا فان اعترف به لزم عليه ان لا
يكون العبد فاعلا مختارا اصلا اذ لا قدرة له في الارادة ولا في العزم الواقع بعدها وان اجاب بان الارادة وان جعل
وتعلقها متعددة والتعلق امر اعتباري والتسلسل في الامور الاعتبارية جايز واجاب بان الارادة لا تفتقر
الى الارادة او بوجه اخر فهو جواب عن اصل الدليل ايضا والمفهوم من كلام بعض الاصحاب وهو شارح كشف
الحق للعلامة الحلي ان العزم من اختيار العبد والارادة صادرة عنه بلا اختيار حيث قال ان اصل القدرة والارادة

معرفات ازنا خوشی و بدکیس را استگار بر دادن گمنه

تنظر جشم داشتن بجیزی کنز

مخلوقتان

مخلوقتان في العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجامعة للشرايط وانتفاء الموانع وهي يعني الارادة الجامعة
اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بلا اختيار لكن تعلق الارادة به غير كاف
في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى تصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد
شيئا ومع هذا نتانى او نكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه
الى وجود الداعي اليه وعدمه الى عدم هذا الداعي فان عدم علة الوجود علة العدم وعدم هذا الداعي الى عدم الداعي الى هذا
الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستناد عدم
الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفس الارادة ارادية ولا يلزم التسلسل المحال انتهى ولا خفاء في دلالته على ما ذكرنا
فان الارادة الجازمة هي الارادة المؤكدة بالعزم والقطع على الفعل فاصل الارادة اضطرارية والعزم اختياري وشهوتك
بعد كراهتك وكراهتك بعد شهوتك الشهوة للشيء حالة فايضة على النفس من المبدأ بعد تصور ذلك الشيء وتصور
منافعه والكراهة للشيء حالة فايضة عليها بعد تصوره وتصور مضارة كما تجد ذلك عند شهوتك للطعام
وكراهته مثلا ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك الرغبة انبساط النفس وحالتها الفايضة من المبدأ
عند مشاهدة شيء مرغوب او تصوره والرهبة يعني الخوف انقباض النفس وحالتها الفايضة عليها مشاهدة
شيء موذ او تخيله كما تجد ذلك في نفسك اذا رايت شبحا في مفازة وظننت انه اسد ثم ظهر لك انه انسان
صديق لك ورجائك بعد ياسك وياسك بعد رجائك الرجاء كيفية نفسانية فايضة من المبدأ بملاحظة
نافع شديد النفع والياس انقطاع الرجاء كما تجد ذلك في نفسك اذا كنت محتاجا الى الماء للشرب او الزرع ورايت
سحابا ممطرا ثم انكشفت وتفرقت اجزاؤه قبل ان تمطر فانك تجد لنفسك ياسا بعد رجاء من غير ان يكون لك
اختيار فيهما وخاطرك بما لم يكن في وهمك وعزوب ما انت معتقده عن ذهنك العزوب بالعين المهملة والزاء
المعجمة الغيبة والذهاب والبعد يقال عزب عني فلان من باب منع وضرب اذا غاب وذهب وبعد والخطور
الحصول يقال خطر ام ببالي وعلى بالي خطورا من باب طلب اذا حصل فيه والخاطر اسم فاعل منه بمعنى الحاصل
في الذهن وقد يطلق على الذهن كما يقال البس في خاطرك كذا والمراد به هنا هو الشعور والادراك بقرينة تعديته
بالباء واضافته الى الفاعل وهو كاف الخطاب ويجوز استعمال الفاعل في المصدر بل يجوز عكسه والمقصود ان
شعورك بما لم يكن حاصلا في ذهنك وحصوله في وهمك بعد ما لم يكن وذهاب شيء عن ذهنك
بعد ما كان فيه ونسيانك اياه من غير ان يكون لك اختيار فيه دل على ان ذلك بافاضة مفيض وانه منزل
وهو القادر الذي انت مقهور تحت قدرته وارادته فقد اشار عم الى ظهور المبدأ القادر بان هذه الصفات النفسانية
الفايضة على النفس ليست مستندة الى الطبيعة لان الطبيعة لا يصدر منها الضدان ولو في وقتين ولا الى ارادة
النفس اذ لا مدخل لارادتها فيها كما يظهر بالتامل والوجدان بل الى قادر قاهر يفعل بها ما يشاء وقد اعترف الزنديق
به حيث قال وما زال يعدد علي قدرته التي في نفسي اي اثارها التي لا ادفعها اي لا انكرها ولا اقدر على دفعها حتى ظننت
انه اي المبدأ لتلك الاثار سيظهر فيما بيني وبينه كظهور المحسوسات وانما لم يذعن به طبعه الدني وذهنه الغبي لسواد

وهو قوله فان قلت الخ

قلبه وفنا دلبه وزوال استعداده لقبول الحق ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور حدثني محمد بن جعفر

الاسدي رحمة الله عليه وهو محمد بن ابي عبد الله الذي يروي عنه المص كثيرا قال النجاشي محمد ابن جعفر بن عون

الاسدي يقال له محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل البرمكي الرازي ربما يقال ان فيه دلالة على ان محمد بن

اسمعيل الذي وقع في صدر بعض السند واختلف الاصحاب فيه هو البرمكي لان المص اذا روى عنه بواسطة

واحدة وجاز ان يروي عنه ايضا بلا واسطة لقرب العهد عن الحسين بن الحسن بن برد الدينوري عن محمد

ابن علي عن محمد بن عبد الله الخراساني خادم الرضا عم قال دخل رجل من الزنادقة على ابي الحسن عم وعنده جماعة

فقال ابو الحسن عم ايها الرجل ارايت اخبرني ان كان القول قولكم من انه ليس لهذا العالم مدبر ولا لهذا الخلق معاد

ولا ثواب ولا عقاب وليس هو كما تقولون السنا الهمزة لانكار النفي والتقرير المنفي واياكم شرعا بفتح الشين

وسكون الراء وفتحها ويستوي فيه الواحد والمذكر والمؤنث والاثنان والجمع سواء تاكيد لشرعا يقال الناس

في ذلك شرع اي سواء والمعنى انا واياكم متساوون في الاحوال لا فضل لنا عليكم ولا لكم علينا لا يضرنا ما

صلينا وصمنا وزكينا واقررنا من العقايد المتعلقة باحوال المبداء والمعاد والحشر والنشر والثواب والعقاب

فسكت الرجل ولم يجب شيئا لعلمه بالمساوات وعدم اضرار هذه الامور على هذا التقدير اذ اضرارها انما

يتصور اذا كان هناك رب قاهر طالب لتركها وهم لا يقولون بذلك ثم قال ابو الحسن عم وان كان القول قولنا

وهو قولنا من ان لهذا العالم مدبرا وعلى الخلق تكليفا يترتب عليه الثواب والعقاب السنتم قد هلكتم ونجونا

من الهلاك والعقوبات وامثال هذا الكلام الصادق عن الحكيم من الخطابيات والموعظة الحسنة المحرضة للقلوب

القاسية على سلوك سبيل الاحتياط وقد قيل من سلك سبيل الاحتياط فليس بناكب عن الصراط فقال رحمك الله

اوجدني كيف هو واين هو الايجاد الاظفار يقال اوجده الله مطلوبه اي اظفره به وكيف سؤال عن الاحوال و

الكيفيات واين سؤال عن المكان اذا قلت اين زيد تسال عن مكانه والمعنى اظفرني بمطلوبي واوصلني اليه و

انه كيف هو واين هو يعني بين لي كيفيته واظهر لي مكانه فقال ويلك ان الذي ذهبت اليه من ان له كيفا واينا

غلط نشا من قصور عقيدتك وضعف بصيرتك وتقيدك بقيد الحواس وعدم تجاوزك من المحسوسات

الى قدس الحق فشبهته بالخلق وظننت المساوات بينهما فاجريت حكم الخلق عليه وحكمت بثبوت الكيف

والاين له هو اين الاين بلا اين وكيف الكيف بلا كيف اي جعل الاين اينا بلا اين له وبلا اين فبله و

جعل الكيف كيفا بلا كيف له وبلا كيف فبله وفيه دلالة على ان المهيات مجعولة واحدث الاين والكيف

بالجعل البسيط اعني افاضة الوجود فلا يعرف بالكيفوفية ولا باينونية لانه كان موجودا قبلهما خاليا عنهما

لما عرفت من انه موجدهما فلو اتصف بهما لزم نقصه في ذاته واستكماله بخلقه ولزم ان يتحرك ويتغير من وصف

الى وصف وان يحتاج الى خلقه وان يشوب عالم الوجوب الذاتي بعالم الامكان وان يكون جسما او عرضا لان ذا المكان

والكيف يجب ان يكون احدهما وهذه اللوازم كلها باطلة في شانه تعم ولا يدرك بحاسة لتخصص ادراكها بالاجسام

وكيفياتها وتنزهه تعالى عن الجسمية ولواحقها ويمكن حمل الحاسة على القوى المدركة كلها لانه تعم لا يمكن ادراكه

ينبئ من انحاء الادراك الان التخصيص انسب بمقام السؤال ولا يقاس بشيء لتقدسه عن التشبيه بخلقه في

الجسمية والكيفية وغيرهما من توابع الامكان فقال الرجل فاذن انه لا شيء اذا لم يدرك بحاسة من الحواس

يريد ان الذي وصفته ليس بموجود اذ كل موجود فهو مدرك بالحواس وهذا بناء على ان الزنادقة لا يحكمون بالوجود

الا على المحسوسات فيحكمون بعدم وجود ما ليس بمحسوس لعدم كونه محسوسا ولا يعلمون ان عدم الاحساس بشيء لا يدل

على عدم وجوده فقال ابو الحسن عم ويلك لما عجزت حواسك عن ادراكه لتقدسه عن نيل الحواس وتنزهه عن

دخوله في حيز المحسوسات انكرت ربوبيته للممكنات وافتقار الممكنات اليها في ذاتها وصفاتها وكمالاتها ونحن

اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء لان مذهب العقول والاوهام يرتفع

الى كل شيء سواه وطرف الحواس والاوهام ينتهي الى كل موجود عداه اما اليه فقد قصرنا عن الارتفاع والانتهاء

وصلنا في بيداء العظمة والكبرياء وايضا كل معقول يمكن ان يدركه العقل ويحده بحد وكل محسوس يمكن

نيله الحس ويصفه بوصف والرب ليس بمحدود ولا موصوف وايضا كل محسوس لكونه جسما او جسمانيا

مفتقر في الوجود وتوابعه الى الغير والرب غني عن الغير من جميع الوجوه فوجب ان يكون غير مدرك ولا

محسوس فالتنزه عن الادراك والاحساس الذي جعلته دافعا للربوبية مصحح له عندنا قال الرجل فاخبرني متى كان

لما عرف الرجل اندفاع سؤاله من جهة الكيف والاين استانف سؤالا اخر من جهة متى وهو سؤال عن

الزمان وحصول الشيء فيه فقال اخبرني عن اول زمان كونه ووجوده وهذا ايضا غلط نشا منه لظنه انه يدخل

في وجود الرب متى تشبيها له بالزمانيات قال ابو الحسن عم اني لما نظرت الى جسدي هكذا في النسخ التي رايناها

• وانما لم يجب عم عن هذا السؤال واشار الى دلالة وجوده لان الجواب عنه يعلم من الجواب عن السؤال السابق والظاهر

انه سقط في البين سؤال وجواب والذي يدل على السقوط والساقط جميعا ما رواه الصدوق من هذه الرواية

في كتاب التوحيد بعد هذا السؤال قال ابو الحسن عم اخبرني متى لم يكن فاخبرك متى كان قال الرجل فما الدليل عليه قال

ابو الحسن عم اني لما نظرت الى جسدي وهذا الجواب الساقط بحسب الظاهر من باب المعارضة بالمثل وبناؤه على ما

هو الحق الصحيح من ان كل شيء له وجود حادث له عدم سابق فكما يصح ان يقال متى لم يكن اما ما لم يكن له وجود حادث

لم يكن له عدم سابق فكما لا يصح ان يقال متى كان لم يصح ان يقال متى لم يكن فمتى لا يصح تعلقه بالوجود الا اذا صح تعلقه

بالعدم واما بحسب التحقيق فالمقصود انه متى لم يكن ربي حتى يقال متى كان كان ربي قبل القبل في ازل الازال بلا قبل

ولا غاية فلا يصح ان يقال متى كان ومتى لم يكن ولا يجري فيه مقولة متى وانما يجري في الحوادث والزمانيات

ولما عرف الرجل اندفاع سؤاله عن مقولة متى ايضا سال عن الدليل على وجوده بقوله فما الدليل عليه اي على وجود

الرب فقال عم لاثبات وجوده بالدليل الاني المفيد لليقين اني لما نظرت الى جسدي الذي هو البناء العظيم والعالم

الكبير لاشتماله على اعضاء مخصوصة واركان معينة وقوى معلومة وعروق ساكنة ومتحركة على نضد عجيب

وتركيب غريب لمصالح كثيرة ومنافع جليلة التي يعجز عن تحريرها السنة البلغاء وعن تحديدها عقول اصحاب العرفان

ولم يمكني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه المكاره جمع المكره وهو ما يكرهه الانسان

ويشق عليه والكره بالضم والفتح المشقة مثل المصائب والنوائب الواردة على الانسان وجوه المنفعة اليه النفع
ضد الضر يقال نفعته بكذا فانتفع والاسم المنفعة علمت ان لهذا البنيان المشتمل على عجائب الخلقة ولطائف الفطرة
بانيا بناه على عمد وتدبير وعلم وتقدير وفيه استعارة مصرحة وترشيح فاقررت به اي بوجوده وربوبيته
وقدرته الا ترى انك اذا رايت بناء مركبا من الالات مثل الطين والحجر والجص والاجر والخشب ونحوها جزمت بان
له بانيا بناه وان لم تشاهده ونسبت من قال انه حدث بنفسه ووجد من قبل ذاته الى السفه والجنون
وفي كتاب درة التاج انه كان لبعض الملوك شك في وجود الصانع وتحير به وزيره وكان عاقلا فاضلا
ببناء قصور عالية واجرى مياها جارية واحدث بساتين عامرة في مفازة من غير ان يعلم الملك ذلك
ثم ذهب بالملك الى ذلك المكان فلما رآه الملك قال من بناه قال الوزير حدث من تلقاء نفسه وليس له
بان فغضب عليه الملك فقال الوزير يطول عمرك ايها الملك ان كان وجود هذا البناء بلا بان ممتنعا فكيف
يصح وجود هذا البناء العظيم اعني الارضين والسموات وما فيهن من العلويات والسفليات بلا فاعل فاستحسن
الملك وتنبه وزال عنه الشك مع ما ارى من دوران الفلك بقدرته في الهواء مع كمال العظمة شرقا وغربا على انحاء
مختلفة في البطوء والسرعة واحوال متسقة من الذهاب والرجعة وهذا الدوران وما فيه من المنافع الكثيرة
والمصالح الجلية والاسرار الخفية التي تعجز العقول من ادراك تفاصيلها ويحتاج في معرفة بعضها الى دقة
تفكر ولطف تدبر دليل واضح على وجود الصانع وحسن تدبيره وثبوت القادر ولطف تقديره الا ترى ان
من انكر ان يكون دوران الدولاب الاصغر المركب من الخشبات لاصلاح الحديقة مستندا الى صانع ومحرك له
وقال انه وجد بنفسه وتحرك بذاته يزجره كل سامع اشد زجر وينكر قوله اشد انكار ويصر على تجهيله اشد اصرار
وما ذلك الا لان دلالته على صانعه ومحركه ظاهر بالضرورة واذا كان الحال في هذا الدولاب ما عرفت فدلالة دوران
ذلك الدولاب الاعظم الذي يدور على بسيط الارض لاصلاح هذا العالم على وجود الصانع اظهر وعلى ثبوت
المحرك له اولى واجدر وانشاء السحاب اي ايجادها وتحريكها في جو السماء الى جهات مختلفة وبلاد متباعدة وهي
حاملة للماء لاحياء الارض وانبات الزرع وغيرهما من المنافع التي لا تخفى على ارباب البصائر واصحاب الضمائر
وتصريف الرياح شرقا وغربا وجنوبا وشمالا وهو سبب عظيم لبقاء الحيوان والنبات واستعداد الامزجة
للصحة والنمو والنبات حتى قال كثير من الاطباء انها تستحيل روحا حيوانيا ومن جملة المنافع انها تحمل السحاب
المترعة بالماء بين الارض والسماء وتسوقها على وفق الحكمة البالغة الى الاقطار لتصيب الارض الميتة وتملأ
العيون والانهار ومجرى الشمس والقمر والنجوم جريا مخصوصا في منازلها ومداراتها الى جهات مختلفة تارة
الى الشمال وتارة الى الجنوب وعلى احوال متغايرة من السرعة والبطوء والاقامة والاستقامة والرجعة وعلى اوضاع
متباينة من التقابل والتقارن والتربيع والتسديس الى غير ذلك من آثار القدرة التي يتحير فيها اولو الابصار
يقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وغير ذلك من الآيات العجيبات العلوية والسفلية
المبينات اي الكاشفات المظهرات لوجود الصانع وقدرته وحسن تدبيره ان قرات بكسر الباء او المكشوفات الموضحات

في العقو

في العقول او في العلوم الباحثة عن الامور السماوية والارضية ان قرات بفتحها علمت ان لهذا مقدرا
ومنشئا قدره على عمد وتدبير وانشاه على علم وتقدير والعجب انك ترى هذا الصنع العجيب والابداع الغريب
ولا تدهشك قدرة صانعه وعظمته ولا تحيرك جلالة مبدعه وحكمته علي بن ابراهيم عن محمد بن اسحق الخفاف الحديث مجهول ٢
او عن ابيه عن محمد بن اسحق الشك من المصنف قال ان عبد الله الديصاني بالتحريك من داص
يديص ديصا اذا زاغ ومال ومعناه الملحد سأل هشام بن الحكم فقال الك رب فقال بلى قال اقادر حاء
هو قال نعم قادر على ما يريد ولا يعجزه شيء قاهر بقهر الممكنات بما يشاء من الانفاذ فيها ولا تطيق الاشياء
الامتناع منه فان قلت نعم قد وقع في موضعه لانه للتصديق والاثبات لما بعد الهمزة اما بلى فلا لانه للايجاب بعد النفي
ولا نفي هناك قلت النفي اعم من ان يكون صريحا ومفهوما من سياق الكلام كما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل
والثاني هنا متحقق لان السائل كان منكرا للرب ووجوده قال يقدر ان يدخل الدنيا اي السموات والارضين
وما بينهما كلها البيضة اي في البيضة بحذف حرف الجر منها ونصبها بالمفعولية لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا
في محل النصب على الحالية قال هشام النظرة اي اطلب منك النظرة وهي بفتح النون وكسر الظاء الامهال والتاخير
يقال انظره اي امهله واخره واستنظره اي استمهله فقال له قد انظرتك حولا اي الحول قال ذلك لظنه بصعوبة
الجواب ثم خرج عنه فركب هشام الى ابي عبد الله عليه السلام فاستاذن عليه فاذن له فقال له يا ابن رسول الله اتاني
عبد الله الديصاني بمسألة ليس المعول فيها المعول بكسر الواو الصارخ والاظهر انه بفتح الواو مصدر ميمي بمعنى
الاعتماد والاستغاثة من عولت به وعليه اذا استعنت اي ليس الاعتماد والاستعانة في تلك المسألة لصعوبتها
الا على الله وعليك فقال ابو عبد الله عليه السلام عماذا سألك فقال لي كيت وكيت هما كنايتان عن الامر والقول وفي النهاية
قال اهل العربية اصلها كية بالتشديد والتاء فيها بدل من احدى اليائين والهاء التي في الاصل محذوفة وقد
تضم التاء وتكسر فقال ابو عبد الله عليه السلام يا هشام كم حواسك قال خمس هي الباصرة والسامعة والشامة والذائقة
واللامسة يدرك بها المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات قال ايها اصغر قال الناظر قال وكم
قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال له يا هشام فانظر امامك وفوقك واخبرني بما ترى فقال ارى سماء و
ارضا ودورا وقصورا وبراري الدور بضم الدال وسكون الواو جمع الدار وهي المنازل المسكونة والمحال
وقد يطلق على القبائل المجتمعة في محلة مجازا من باب تسمية الحال باسم المحل ويمكن ان يقال بان اطلاقها على
المحلة من باب الاستعارة لان المحلة جامعة لاهلها كالدار كما يشعر به كلام صاحب المغرب والبر خلاف البحر
يجمع على البراري مثل صحاري بفتح الراء على الافصح وجبالا وانهارا فقال له ابو عبد الله عليه السلام ان الذي قدر ان يدخل
الذي تراه العدسة او اقل منها قادر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فاكب هشام
عليه اي اقبل عليه او القى نفسه عليه يقال اكب بوجهه اي صرعه فاكب هو على وجهه وهو من النوادر ان يكون الثلاثي
المجرد للتعدية وبناء الافعال منه للزوم وقبل يديه ورأسه ورجليه ابتهاجا وسرورا وتعظيما وقضاء لحق التعليم
والارشاد قال حسبي اي تكفيني هذا في الجواب يا ابن رسول الله وانصرف الى منزله وغدا اليه الديصاني

اي جاء غدوه في اول النهار فقال له يا هشام اني جئتك مسلما اي لا سلم عليك ولم اجئك متقاضيا للجواب
طالبا له فقال له هشام ان كنت جئت متقاضيا فهاك الجواب ها بالقصر وها ساكنة الالف وها بمدها وفتحها
هاك كلها اسم فعل بمعنى خذ وهذا الجواب وجهان احدهما والمقصد انطباع صورة المرئي في الجليدية على نحو الوجود
الظلي كما هو مذهب الطبيعيين من ان الابصار بالانطباع وثانيهما دخول عين المرئي المتقدر بالمقدار الكبير فيها من
غير ان يصغر احدهما ويكبر الاخر وهذا محال والمحال لا يتعلق به القدرة وعدم تعلقها به لا يوجب العجز كما يدل عليه ما
رواه الصدوق في كتاب التوحيد باسناده عن عمر ابن اذينة عن ابي عبد الله ع قال قيل لامير المؤمنين ع هل
يقدر ربك ان يدخل الدنيا في بيضة من غير ان يصغر الدنيا ويكبر البيضة قال ان الله لا ينسب الى العجز والذي سالتني
لا يكون يعني ان الله لا يعجز عن شيء من الممكنات والذي سالتني عنه محال لا يتعلق به القدرة وعدم تعلقها
به لا يوجب العجز والنقص اذ لا نقص فيها وانما النقص في المحال العدم كونه قابلا للوجود فان قلت الديصاني سال
عن قدرته على ادخال عين المقدار الكبير في الصغير لا على ادخال صورته فيه فليس هذا الجواب جوابا عنه قلت الجواب
صحيح واقع على وفق الحكمة والمقام بيان ذلك ان الديصاني لما كان منكرا لوجود الرب القادر وكان غرضه
من هذا السؤال الزام القائلين بوجوده فلو اجيب بانه يقدر على الادخال العيني كان الجواب غير مطابق للواقع لكون
هذا الادخال محالا فلم يكن له مصداق في المحسوسات والسائل لا يحكم الا بما فيها ولو اجيب بانه لا يقدر عليه لانه محال
وعدم تعلق القدرة لا يوجب العجز كما اجاب به امير المؤمنين ع رسخ بذلك عدم قدرته على الاطلاق في ذهنه وازداد
جهله وحصل غرضه على زعمه فالحكمة والمقام يقتضيان ان يجاب بجواب متشابه محتمل له وجهان يصح باعتبار احدهما
ثم السائل لما عرف من هذا الجواب قدرته على ادخال كبير المقدار ولم يمكن له الاقدام على الانكار ولم يكن عارفا
بحقيقة الابصار ولا فارقا بين عين المرئي وصورته سكت ولم يقل مرادي غيرها اردت من هذا الجواب وقد
سئل الحكماء الالهيين جابر ع بوجهين اخريين احدهما ان الذي يقدر ان يدخل ما تراه العدسة لا يصح ان ينسب
الى العجز ولا يتوهم فيه انه غير قادر على شيء اصلا وعدم تعلق قدرته بادخال الدنيا في البيضة من غير ان تصغر
تلك وتكبر هذه ليس من تلقاء قدرته وقصورها ولا من حيث انه ليس قادرا على شيء بل انما ذلك من نقصان
ما فرضته حيث انه محال ليس له حظ من الشيئية والامكان ولو نصح له حظ منهما لكان تعلق القدرة به مستمرا
كتعلقها بكل شيء وثانيهما ان ما يتصور من ادخال الدنيا في البيضة من غير تلك وتكبير هذه انما هو بحسب الوجود
الانطباعي والله سبحانه قادر على ذلك حيث ادخل ما تراه في الجليدية به واما نحو ذلك بحسب الوجود العيني
فليس هو شيئا يتصور ويعبر عنه بمفهوم اصلا اذ انما الشيء والمفهوم منه هو المعتبر به فقط لا المفروض
المعبر عنه وقال بعض المحققين رفع الله نعم قدره في توجيه الجواب ان الديصاني سال انه هل يقدر ربك
على ادخال الكبير في الصغير من غير التفاوت الى ادخال الكبير او صورته وانه هل لهذا الادخال مصداق في
الخارج فاجاب ع بان لهذا النحو من الادخال مصداقا فيه وهو ادخال الصورة المحسوسة المتقدرة بالمقدار
الكبير بنحو الوجود الظلي في الحاسة ولا استحالة فيه اذ كون الصورة الكبيرة فيها بالوجود الظلي لا يوجب اتصافها

ان تصغر

بالمقدار

بالمقدار الكبير وانما يوجب اتصافها به ادخال المقدر بالمقدار الكبير فيها بالوجود العيني ولما كان منظور السائل
ما يشمل هذا النحو من الادخال ولم يكن نظره مقصورا على الادخال العيني لم يقل بعد ما سمع الجواب مرادي الادخال
العيني والادخال في الحاسة ليس من هذا القبيل فلبثا ما لبث فخرج الديصاني عنه حتى اتى باب ابي عبد الله ع فاستاذن
عليه فاذن له فلما قعد قال له يا جعفر بن محمد دلني على معبودي الذي عرفت قدرته واستحق العبادة مني بنعمته
او وجب على عباده ان علمت وجوده فقال له ابو عبد الله ع ما اسمك فخرج عنه ولم يخبره باسمه فقال له اصحابه كيف
لم تخبره قال لو قلت كنت قلت عبد الله كان يقول من هذا الذي انت له عبد وهذا دافع لما انا فيه ولا مفر لي عنه فقالوا
له عد اليه وقل له يدلك على معبودك ولا يسالك عن اسمك فرجع اليه فقال يا جعفر بن محمد دلني على معبودي ولا
تسالني عن اسمي فقال له ابو عبد الله ع اجلس واذا غلام له صغير في كفه بيضة يلعب بها فقال ابو عبد الله ع يا غلام
ناولني البيضة فناوله اياها فقال ابو عبد الله ع يا ديصاني هذا حصن مكنون اي مستور ما فيه او مصون
من جميع جوانبه لا فرجة فيه ولا باب له من كنت الشيء اي سترته وصنته وانما استدل ع على وجود الصانع
بالجزئي المحسوس لانه اقرب الى فهم المخاطب ولذلك شاع في تفهيم المطالب العالية ذكر الامثلة الجزئية ولان المخاطب
كان زنديقا والزنادقة لا يحكمون الا في المحسوسات ولا يقبلون الا ما يدركون بحواسهم له جلد غليظ كسور الحصن
لحفظ عن تطرق الفساد اليه بسهولة وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق لمنع المايع الذي فيه من السيلان ان وقع كسر ما
في الجلد الغليظ ولمنافع اخرى يعرفها ارباب البصاير وتحت الجلد الرقيق ذهبة مايعة الذهب مؤنث معنوي لانه
تصغيرها ذهيبة والتاء في ذهبة على نية القطعة منها وفضة ذائبة ذاب الشيء يذوب ذوبا وذوبانا نقيض
جمد وذابه غيره وفضة مذوبة وان كانت انسب ليكون اشعارا بصدور الذوب عن المبدا لكن قال فضة ذائبة
لرعاية المناسبة مع قوله ذهبة مايعة واطلاق الذهبة والفضة هنا على سبيل التشبيه والاستعارة وانما اعتبر
الميعان في الذهبة والذوبان في الفضة مع ان الاولى ان يعتبر الذوبان فيما يشبه بالذهبة والميعان فيما يشبه بالفضة
لان الميعان انسب بالذهبة والذوبان انسب بالفضة بالنظر الى المعنى الحقيقي اذ الذهب الين من الفضة والفضة
اجمد واصلب من الذهب وعلى هذا فذكر الميعان والذوبان ترشيح للاستعارة لا تجريد فلا الذهبة المايعة تختلط
بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهبة المايعة مع ان تقارن المايعين وتلاقيهما يقتضي اختلاط
كل منهما بالاخر فهي على حالها اي مصونة منتظمة متقنة غير خارجة عما فيه صلاحها لم يخرج منها خارج مصلح
فيخبر عن صلاحها اخبرته بكذا وخبرته بمعنى فالاصل في الاخبار والتخبير التعدية الى المفعول الثاني بالباء
وقد شاع التعدية بعن ايضا فعن هنا في موضعها او بمعنى الباء لان الحروف الجارة قد يجيء بعضها في موضع بعض
ويحتمل ان يكون بمعنى المجاوزة كانه جعل الخارج منها صلاحها تاركا لحاله ومجاوزه الى الخارج يخبر به ولا دخل
فيها مفسد فيخبر عن فسادها في كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي عن اصلاحها وعن افسادها وهاتان الفقرتان
ناظرتان الى قوله حصن مكنون يعني لم يخرج من البيضة موجود مصلح لها فيخبرك عن اصلاحها الناشي منه ولا دخل
فيها موجود مفسد لها فيخبرك بعد خروجه عن فسادها الناشي منه والها عن نظامها والمقصد نفي ان

يكون صلاحها وفسادها مستندين الى شيء من اجزاء هذا العالم ليثبت انهما مستندان الى رب قادر ليس
بجسم ولا جسماني ولقد يعجبني نسبة الاصلاح الى ما يخرج منها ونسبة الافساد الى ما يدخل فيها لان هذا شان اهل
الحصن الحافظ له وحال الداخل فيه بالقهر والغلبة لا يدري للذكر خلقت ام للانثى تنفلق عن مثل الوان الطواويس
ضمن تنفلق معنى الكشف فعدي بعن اي تنشق كاشفة عن حيوان له الوان الطواويس في حسن الهيئة
وكمال الخلقة الدالين على كمال قدرة المدبر والطاوس طائر معروف ويصغر على طويس بعد حذف الزيادات ارى لها مدبرا
صانعا قادرا يفعل فيها ما يشاء والاستفهام بحقيقته او للتقرير فاطرق مليا اي رخى راسه وجفونه الى الارض
زمانا طويلا راجعا الى نفسه يتشاور ها فلما اخذت بيد العناية الازلية والرحمة الربانية مال عما كان عليه الى الايمان
بالله ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له اكد الحصر المفيد للتوحيد المطلق بقوله وحده لا شريك له للمبالغة
في نفي الشريك واشهد ان محمدا عبده ورسوله الى عباده ليخرجهم من الظلمات الى النور وانك امام وحجة الله على خلقه
لئلا يكون لهم حجة على الله يوم القيمة وانا تائب اي راجع مما كنت فيه من الزندقة وانكار الرب الصانع القادر الحمد لله
رب العالمين علي بن ابراهيم عن ابيه عن عباس بن عمرو الفقيمي فقيم حي من كنانة والنسبة اليه فقيمي مثل هذيل وهذلي
عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى اباعبدالله عم وقال لم لا يجوز ان يكون صانع العالم اكثر من
واحد قال القطب العلامة حجة الزناد قة انا نرى في العالم خيرا وشرا والواحد لا يكون خيرا وشرا والجواب ان الخير
ان لم يكن قادرا على دفع الشرير فهو عاجز والعاجز لا يصلح للربوبية وان كان قادرا عليه ولم يدفعه فهو ايضا شرير
وهذا الجواب اقناعي صالح لدفع قولهم وشبهتهم في غاية الخسة وظهور فسادها غني عن البيان وكان من قول ابي عبدالله
انما جاء بحرف التبعيض لانه كان للزنديق سؤالات متكثرة وكان له عم اجوبة متعددة يظهر لمن نظر في
كتاب الاحتجاج لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين لا اول لوجودهما قويين اي متساويين في القوة
والقدرة على فعل كل واحد واحد من الممكنات مستقلين بارادته ودفع كل ما يمنع نفاذها كما هو شان واجب الوجود
بالذات حينئذ يجب ان يكون قاهرا على جميع ما سواه او يكونا ضعيفين ليس لواحد منهما تلك القوة والقدرة
والاستقلال او يكون احدهما قويا والاخر ضعيفا هذه احتمالات ثلث لا يزيد ولا ينقص وكلها باطل وفي بطلان
الثلث اثبات للوحدة فان كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه عن التصرف وينفرد بالتدبير والربوبية
ويتخلص عن نقص المشاركة والحاصل ان كونهما قويين على الاطلاق يقتضي جواز دفع كل واحد منهما صاحبه لانه
لان من شان القوي المطلق ان يكون قاهرا على جميع ما سواه كما عرفت وجواز ذلك يوجب بالضرورة ضعف كل واحد منهما
وعدم استقلاله وكماله في القدرة والقوة وهذا نقيض المفروض وكلما يلزم من فرضه نقيضه فهو باطل ثم يلزم
من تساويهما في القوة والدفع اما عدم التكوين والايجاد ان توافقت ارادتهما واليه يشير قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض او تحقق الضدين معا ان تخالفت بان يريد احدهما
شيئا والاخر ضده او عدمه فانه اذا منع كل واحد منهما صاحبه عن مراده لزم تحقق الضدين فان قلت تحقق
الضدين غير محتمل اذ لا يقع بينهما مخالفة في الارادة اما اولا فلان كل واحد منهما حكيم والحكيم لا يريد

الا ما هو الافضل والافضل من الطرفين ليس الا واحدا واما ثانيا فلعلمهما في الازل بالكائنات كلها والكائن
من الطرفين ليس الا احدهما فذلك العلم يمنع وقوع المخالفة بينهما قلنا الاول ممنوع لان الفعل لو لم يتوقف على
الدواعي والمصالح ويحصل بمجرد الارادة جاز وقوع المخالفة بينهما في الارادة وكذا ان توقف عليها لان الدواعي
والمصالح قد يتعلق بالطرفين من جهتين والثاني ايضا ممنوع لان العلم لا يمنع وقوع الاختلاف بينهما
في الارادة اذ العلم تابع الارادة فلو كان سببا لها لزم الدور هذا واما القول بان المقصود من هذا القسم هو انه
لو كانا قويين لزم استناد كل معلول شخصي الى علتين مستقلتين في الافاضة وذلك محال ولزم الترجيح
بلا مرجح وهو فطري الاستحالة ولزم كون احدهما غير واجب بالذات وهو خلاف المفروض وفيه اثبات
المطلوب ففيه ان هذا التفصيل لا يستفاد من منطوق كلامه عم ولا من مفهومه فليتأمل وان زعمت ان
احدهما قوي والاخر ضعيف ثبت انه اي الصانع واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني والعاجز لا يقدر
ان يعارض القوي ويدعي الربوبية لنفسه او يدعي المشاركة فيها بل هو في وجوده ولوازم ذاته وساير كمالاته
محتاج اليه والمحتاج لا يكون واجبا لذاته ويعلم منه حكم ما اذا كانا ضعيفين اذ ليس شيء منهما واجبا لذاته
ولهذا لم يذكره ثم استدل على نفي الاثنينية بدليل ثان لا يعتبر فيه التفصيل المذكور وهو ان النظام
المتسق بين اجزاء هذا العالم وارتباط بعضها ببعض ارتباطا تاما يقتضي ان يكون مدبره واحدا كما
اشار اليه بقوله فان قلت انهما اثنان في كتاب الاحتجاج وان قلت بالواو وهو عطف على لا يخلو قولك لم يخل
من ان يكونا متفقين من كل جهة او مفترقين من كل جهة الظاهر ان هذا كلامه عم وفايدة ما ذكره هي التنبيه
على ان الدليل الاتي يبطل الاثنينية على التقديرين والمراد باتفاقهما من كل جهة اتفاقهما في ايجاد الممكنات
واستناد كل واحد منها اليهما كما يقتضيه الوجوب والامكان الذاتيين فان الوجوب الذاتي يقتضي
نفاد تصرف الموصوف به في جميع الممكنات والامكان الذاتي يقتضي استناد الموصوف به الى من
هو واجب بالذات او المراد باتفاقهما ان يكونا شخصين متشاركين في تمام الماهية مندرجين تحت
النوع الواجب لذاته متساويين في الاثار المترتبة على تلك الماهية ولوازمها ولا تفاوت بينهما الا في الهوية
المتشخصة والافتراق خلاف الاتفاق بالمعنيين فهو بان يستند بعض الممكنات الى احدهما وبعض اخر الى الاخر الى صح
بحيث يحصل من المجموع هذا النظام المشاهد او بان يكون الاثنان نوعين متباينين في الماهية مندرجين
تحت جنس الواجب لذاته مختلفين من جهة الماهية واثارها ولوازمها والتمايز بينهما بفصول وجودية
لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وانما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال ان يكون كلامه كالسايل ووصفا للاثنان
ولكن هذا الاحتمال بعيد جدا فلما راينا الخلق منتظما على نظام مخصوص ونضد معلوم كما ترى من
نضد الاجسام الكروية بعضها فوق بعض وتركيب الاجسام المركبة من العناصر وغير ذلك من
نظام هذا العالم والفلك جاريا على نحو خاص من الشرق الى الغرب ومن الغرب الى الشرق اذا انتهت
حركته الى ما بدأ منه عاد الى الحالة الاولى مع حفاظ حركته دائما على اقدار معينة من السرعة والبطوء

بذلك بتفاوت ازمنة الحركة الدورية على الضبط المعلوم للمتفكر في الحركات الفلكية وبه التدبير واحدا
اذ نسبة اجزاء هذا العالم بعضها الى بعض كنسبة اجزاء هذا البدن بعضها الى بعض في الارتباط والانتظام
بالتدبير فيه كتدبير النفس البدن فستعرف لهذا زيادة توضيح والليل والنهار يتعاقبان فيجيء هذا
ويذهب ذاك ويجيء ذلك ويذهب هذا وينقصان في القدر في اول الصيف الى اول الشتاء يزيد الليل
وينقص النهار من اول الشتاء الى اول الصيف يزيد النهار وينقص الليل مع انضباط الزيادة والنقصان
في جميع الاوقات والازمان كل ذلك لمنافع غير محصورة يعرف جلها او كلها اصحاب العرفان والشمس والقمر
لهما تاثيرات عظيم في السفليات ومنافع جليلة في نشو الحيوانات والنباتات وبهما ينتظم الليل والنهار
بالحركة الاولى والسنة والشهر بالحركة الثانية ويتعادل الحر والبرد والرطوبة واليبوسة في الهواء اذ الشمس
توجب حرارة الهواء ويبوسته والقمر يوجب برودته ورطوبته ومن ثم كان الليل ابرد وارطب من النهار وقال قطب
العلامة للليل ثلث صفات الظلمة والبرودة والرطوبة وتلك الصفات من علامات الموت ولذلك يموت الحيوانات
في الليل ومنه النوم اخ الموت ثم اذا ظهر ضوء الشمس وطلع الفجر وحصل للعالم شيء من الحرارة يقومون من مراقدهم
ويتحركون الى مقاصدهم ويزداد قوتهم الى ان يبلغ الشمس غاية الارتفاع فاذا مالت الى الغروب نقصت قوتهم الى
نزول الشفق الذي هو من اثر ضوئها ثم يموتون ويعود الحالة الاولى وهكذا الى ما شاء الله العليم القدير
دل صحة الامر والتدبير اي دلنا فلا بد ان مدخول لما يجب ان يكون مؤثرا في جوابه وههنا ليس كذلك في عطف
التدبير على الامر اما للتفسير او المراد بالامر انتظام الخلق وجريان الفلك واتساق الليل والنهار وحركة الشمس
والقمر وساير النجوم وبالتدبير ربط هذه الامور بعضها ببعض وملاحظة منافعها ورعاية مصالح هذا العالم
من الحيوان وغيره وايتلاف الامر اي ارتباط اجزاء العالم وانضمام بعضها ببعض بحيث حصل من مجموعهما شخص
مركب من اجزاء متلائمة متناسبة كما سنقرر بيان ذلك ان هذا العالم مركب من الجواهر والاعراض والجوهر
بعضه متحيز وبعضه مجرد والمتحيز بعضه بسيط وبعضه مركب والبسيط بعضه عنصري وبعضه فلكي
والمركب بعضه حيوان وبعضه نبات وبعضه جماد والعرض مفتقر الى الجوهر باعتبار والجوهر مفتقر الى العرض
باعتبار اخر وكل واحد من المتحيزات والمجردات وكل واحد من العنصريات والفلكيات مفتقر الى الاخر بوجه ما
والحيوان مفتقر الى النبات وبالعكس وهما يفتقران الى العناصر في التركيب والعناصر يفتقر بعضها
الى بعض في تكوين المركبات وانواع الحيوان واشخاصه يفتقر بعضها الى بعض كما يظهر ذلك ظهورا تاما في
افراد الانسان فانه لا يتم نظامهم وبقاؤهم ومعاشهم بدون التمدن والتعاون وبالجملة اذا تاملت
في هذا العالم تاملا صحيحا كاملا وجدت كل واحد من اجزائه مرتبطا بالاخر ومفتقرا اليه بوجه ما و
منتفعا به انتفاعا محسوسا او معقولا بحيث يختل نظامه في نفسه بل نظام الكل لولا ذلك الاخر كما
يختل نظام احوال الشخص الانساني المركب من الاجزاء المتشابهة وغير المتشابهة والقوى الظاهرة و
الباطنة باختلال هذه الامور على ان المدبر واحد صنعه على النظام الاحسن والقوام الاتقن

بعلمه الشامل وتدبيره الكامل وذلك اما لما قيل من ان التناسب والتلازم بين الشيئين لا يتحقق الا بعلية
احدهما للاخر او بمعلوليتهما لعلة واحدة موجبة لهما فلو تعدد المدبر اختل الامر وفسد النظام كما يشير اليه قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واما لان التدبير الواحد لا يجوز استناده الى مدبرين واحد لاجتماع علتين مشاع م
مستقلتين على معلول واحد شخصي واما لان المدبر الواحد كاف لصدور التدبير الجلي واذ الاحظنا
مع ان المشاركة نقص لا يليق بالواجب بالذات او لاحظنا لزوم التعطيل علمنا انه لا مدبر غيره ولا يقال هذه
الوجوه انما تنفي وجود مدبرين متفقين مستقلين في صدور الكل وصدور كل واحد واحد ووجود مدبرين
يستقل احدهما كذلك ويستقل الاخر في البعض لا وجود مدبرين غير متفقين بان يستقل احدهما في
بعض والاخر في بعض اخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام والتدبير لانا نقول كل واحد ان لم يستقل
في الكل فان استقل مجموعهما فيلزم ان يكون المجموع هو المدبر وهذا مع كونه باطلا لاستحالة التركيب في
في الواجب دافع للاثنينية وان استقل احدهما في بعض والاخر في بعض اخر لزم النقص المحال على الواجب
بالذات وارتفاع التلازم والايتلاف بين البعضين والا لزم عدم استقلال كل واحد في البعض بعينه
ثم استدل على نفي الاثنينية بدليل اخر من غير ملاحظة هذا العالم ونظامه وايتلافه وهو قوله ثم يلزمك
وانما اتى بثم للاشارة الى بعده ومزيته على الاولين اذ فيه مع ابطال الاثنين الزام للقائل بهما بما يلتزمه هو ولا
عما قال غيره فثم للعطف على قوله فان قلت انهما اثنان وهذا احسن من جعله عطفا على قوله فلما راينا وجعل
المعطوف عليه دليلا على ابطال الاثنين في صورتي الاتفاق والافتراق جميعا او في صورة الافتراق فقط و
جعل المعطوف دليلا على ابطالها في صورة الاتفاق فقط ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين
متفقين في تمام الحقيقة ومختلفين الا ان ما به الامتياز والانفصال وهو المعبر عنه بالفرجة الفاصلة
بين المحسوسات تقريبا له الى فهم المخاطب الزنديق اذ وهمه مربوط بالمحسوسات وفهمه متعلق بالجسم والجسمانيات
فخاطبه بما يليق بحاله فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما اي موجودا قديما مع الاثنين اما وجوده
فلانه لو كان امرا عدميا لزم ان يكون لكل واحد منهما تميز وجودي اذ ليس لكل واحد منهما الا الامر العدمي الذي للاخر لتحقق
معنى الامتياز فلا بد ان يكون له الامر الوجودي الذي يقابله فلا يرد انه يجوز ان يكون الفرجة امرا عدميا فلا
يلزم وجود الثالث واما قدمه فلان الاثنين القديمين ممتازان به فهو ايضا قديم بالضرورة وانما لم يقل ثالثة
وقديمة لانه نظر الى المعنى وهو مذكر فيلزمك ثلاثة اي فيلزمك القول بوجود الهة ثلاثة او ثلاثة الهة او قدماء
ثلاثة فان ادعيت في اول الفرض او بعد الالزام ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين من وجوب تحقق الفرجة بينهم
لتحقق الثلاثة حتى يكون بينهم فرجة اي فرجة اخرى غير المذكور واراد بالفرجة الجنس فيصدق على الفرجتين
فصح قوله فيكونوا خمسة اي فيكون الثلاثة مع الفرجتين خمسة فان قلت المراد بالفرجة ما به الامتياز و
لا شبهة في انه لا بد لكل واحد من الثلاثة ما به امتيازه عن الاخرين فاللازم ان يكونوا ستة لا خمسة قلت المراد
بالفرجة ههنا الامر الوجودي الذي وقع به الامتياز واللازم ثبوت الفرجتين لجواز امتياز الثالث من الاولين

بامرعدمي اي بعدم وجود هذين الفرجتين فيه ولذلك لزم في الفرض الاول ثلثة لا اربعة فان قلت اذا جاز ذلك في الثالث جاز في الاولين ايضا فلا يتجاوز العدد عن ثلثة قلت قد عرفت مما ذكرنا ان امتياز كل واحد من الثلثة بامر عدمي يقتضي امتياز كل واحد منهم بامر وجودي ولا اقل امتياز الاثنين منهم فان ادعيت خمسة لزمك ما لزمك في الثلثة حتى يكون بينهم فرج اربعة فيكونوا تسعة ثم يتناهى في العدد اي ينتهي المدبر في العدد او ينتهي القول في عدده الى ما لا نهاية له في الكثرة فيلزمك ان لا تستقر في عدد المدبر على مرتبة معينة من مراتب العدد فان كل ما ادعيت يلزمك زايد عليه و ان تقول بان عدد المدبر يكثر كثرة غير متناهية وهو باطل قطعا ولعل ما قلناه في شرح هذا الدليل اولى مما قاله بعض الافاضل من ان المراد انه يلزمك ان ادعيت اثنين متفقين من كل جهة في استدعاء كل فرد من الممكن من حيث الوجوب الذاتي والطباع الامكاني فرجة ما بينهما اذ امتياز الممكنات باستناد بعضها الى احدهما وبعضها الى الاخر يحتاج الى ثالث يفيد التميز والاستناد لامتناع الترجيح من جهة الاولين لغرض اتفاقهما من كل جهة وذلك الاله الثالث الذي هو مصدر التميز والاستناد هو المراد بالفرجة بينهما ثم بمقتضى طباع الوجوب والامكان يكون نسبة جميع الممكنات الى الالهة الثلثة سواء ولما كان كل من الاولين مع الثالث اثنين احتاج الى فرجتين وهما الهان اخران والامر يتمادى الى ما لا يتناهى وجه الاولوية انه قد نظر اما اولا فلان اتفاق الاثنين في جواز استناد جميع الممكنات الى كل واحد منهما لا يقتضي امتناع استناد الترجيح والتخصيص اليهما لانهما فاعلان بالاختيار فيفعل كل واحد منهما بعضا بمجرد ارادته واختياره ولا يفعل بعضا اخر وهذا كما ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى الواجب سواء وهو يختار احدهما بارادته واما ثانيا فلان نسبة جميع الممكنات اليهما في جواز الصدور عنهما وان كانت سواء لكن يجوز ان يكون كيفية النسبة متفاوتة كافتقارها الى الواسطة ونحوها و لعل هذا القدر من التفاوت يكفي في تخصيص بعضها ببعض فلا يلزم ثبوت الاله الثالث واما ثالثا فلان الاله الثالث على تقدير ثبوته يجوز ان يكون نسبته الى الاولين متفاوتة بتفاوت ما به الامتياز في القوة والضعف وهذا الاعتبار يقسم الممكنات ويخصص بعضها ببعض واما رابعا فلان هذا الدليل على هذا التفسير بعد تمامه لا يبطل الهين اثنين في صورة افتراقهما واستقلال كل واحد منهما في بعض دون اخر بخلاف ما ذكرناه فهو اولى منه وكذا اولى مما قال بعض المحققين من ان المقصود انك لو ادعيت اثنين كان لا محالة بينهما انفصال في الوجود وافتراق في الهوية ويكون هناك موجود ثالث هو المركب من مجموع ذينك الاثنين وهو المراد بالفرجة لانه منفصل الذات والهوية وهذا المركب لتركبه من الواجب بالذات المستغنيات عن الجاعل كان لا محالة مستغنيا عن الجاعل موجودا الا من تلقاء الصانع اذ افتقار المركب الى الجاعل بحسب افتقار اجزائه فاذا لم يفتقر اجزاؤه لم يفتقر هو بالضرورة فاذن قد لزمك ان يكون ذلك الموجود الثالث ايضا قديما فيلزمك ثلثة وقد ادعيت اثنين فان ادعيت ثلثة

لزمك بمثل ما قلته في الاثنين ان يكون خمسة ثلثة احاد وحدانية ورابع مركب من الاثنين وخامس مركب من الثلثة وعلى هذا القياس فيلزمك ما لا يتناهى في العدد وفيه نظر من وجوه الاول ان اطلاق الفرجة على هذا المركب لم يثبت لا لغة ولا عرفا الثاني ان لزوم هذا الثالث من فرض الهين اثنين ممنوع لجواز ان يكون الوجوب الذاتي مانعا من قبول التركيب الثالث ان يكون هذا المركب واجبا بالذات قديما ممنوع كيف كل مركب فهو حادث لافتقاره في تركبه وتالفه الى الاجزاء والمؤلف الرابع ان المركب من الاثنين على فرض الثلثة ثلثة فيكون العدد سبعة قال هشام فكان من سؤال الزنديق ان قال فما الدليل عليه اي على وجوده فقال ابو عبد الله عم وجود الافاعيل المحكمة المتقنة المنتظمة في الافاق والانفس دلت على ان صانعا صنعها فانك اذا تاملت في عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفاتها وافعالها واماكنها وحدوثها وفي احوال نفسك وجوارحك واعضائك وانقلاباتك من طور الى طور ومن حال الى حال علمت ان ذلك مستند الى صانع عليم خبير الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبني البناء مصدر بمعنى المبني فذكر المبني تاكيد والمشيد بفتح الميم وكسر الشين وسكون الياء المعمول من الشيد بالكسر والسكون وهو كل شيء طليت به الحايط من جص او ملاط وبضم الميم وفتح الشين وتشديد الياء المطول يعني اذا نظرت الى بناء محكم مبني الات مثل الطين والجص والاحجار وغيرها علمت علما يقينا لا تشك فيه ان له بانيا بناه على علم وتدبير وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده فكما انك تحكم بان لهذا البناء بانيا ولا يمنعك عن هذا الحكم عدم مشاهدته حتى انك تنسب من قال ان هذا البناء حدث بنفسه ووجب بذاته الى السفه والجنون كذلك وجب عليك ان تحكم بان لبناء هذا العالم الذي لا بناء اعظم منه واتقن ولا اصنع اكمل منه واحسن بانيا بناه على علم وتدبير وصنعه على حكمة وتقدير والا لكنت مكابرا لما يقتضيه صريح عقلك ولما سمع الزنديق دليلا على وجود الصانع قال فما هو سئل عما هو عن كنه حقيقته وذاته او عن خواصه وصفاته التي يمتاز بها عن غيره قال شيء اجابه بهذا العنوان للتنبيه على انه لا يبلغ ادراك كنهه عقل الانسان وينبغي ان يعلم ان كل ما له حصول في الخارج او في الذهن فهو شيء فيهما كما انه موجود فيهما بالوجود المطلق وقد يفرق بينهما بان المتصف بالحصول من حيث هو شيء ومن حيث اتصافه بالوجود او كون الوجود عينه موجود فهما متساويان في الصدق كما ان الشيئية والوجود المطلق متساويان في التحقق ويمكن ارجاع قول الاشعري بان الشيء يختص بالموجود وقول المعتزلي بان الشيء ما يصح ان يوجد الى ما ذكرنا بان يراد بالوجود الوجود المطلق ثم الظاهر ان المراد بالشيء هنا الموجود في الوجود الخارجي يعني ان الصانع شيء موجود في الخارج بخلاف الاشياء اي يخالف الاشياء الممكنة الموجودة في الذات والصفات والوجود والوجوب اذ ذاته قائمة بالذات وصفاته عينه ووجوده ووجوبه ذاتيان يستحيل انفكاكها عنهما بوجه من الوجوه في مرتبة من المراتب واما الممكنات فذواتها قائمة بغيرها وصفاتها مغايرة لها ووجودها ووجوبها من غيرها حتى انها كانت في وقت من الاوقات عارية عن

جميع ذلك وانما قلنا الظ ذلك لانه يمكن ان يراد بالشيء الموجود المطلق بل هو اولى بالارادة ليكون اشارة الى انه تعم منه الفـ للاشياء في الذهن والخارج الا ان الكلام ح خال عن الايماء الى وجوده في الخارج والامر هين لان وجوده في الخارج علم من الدليل السابق ولما كان اطلاق الشيء عليه يوهم ان له ذاتا متصفة بشيئية خارجة عنها دفع ذلك التوهم بقوله ارجع بقولي هو شيء الى اثبات معنى صحيح مقصود من هذا القول الذي ليس المقصود منه نفس المركب من هذه الحروف ولا الموصوف بمفهومه وقد فسر ذلك المعنى بقوله انه شيء بحقيقة الشيئية يعني انه شيء وشيئيته عين ذاته الحقة الاحدية المنزهة عن التكثر والتعدد لا بمعنى خارج عنها قايم بها كما انه موجود وعليم مثلا ووجوده وعلمه عين ذاته وفيه اشارة الى نفي زيادة الصفات والاحوال عن الذات وسيجيء تحقيق ذلك انشا الله تعالى ان فهم الزنديق لما كان متوجها الى المحسوسات وهمه متعلقا بالجسم والجسمانيات بالغ ع في نفي مشابهته بشيء منها فقال غير انه لا جسم لان كل جسم ذو جزء وكل ذي جزء مفتقر الى جزئه الذي هو غيره وكل مفتقر ممكن فلو كان الصانع جسما كان ممكنا وهو واجب بالذات فيلزم ان يكون واجبا وممكنا جميعا وانه محال ولا صورة لان كل صورة سواء كانت جسمية او غيرها محتاجة الى المحل والصانع الحق لا يحتاج الى شيء اصلا فضلا عن ان يحتاج الى محل يحل فيه ولا يحس ولا يجس من احسست اذا ابصرته اي لا يمكن ادراكه بحاسة البصر لا في الدنيا ولا في الاخرة لان المدرك بالبصر بالذات هو الالوان والاضواء وبالعرض المتلون والمضيء اعني الجسم القابل لهما وهو سبحانه لما كان منزها عن الجسمية ولوازمها وجب ان يكون منزها عن الادراك بحاسة البصر وانما افرد عدم ادراكه بالبصر بالذكر مع ذكر الحواس لظهور تنزيهه تع عن ساير الحواس ووقوع شبهته في اذهان كثير من الجهلة في جواز ادراكه بالبصر حتى ذهب كثير منهم الى ان تنزيهه تع عنه ضلال بل كفر تعالى الله عما يقول الجاهلون الظالمون ولا يجس الجس باليد اللمس باليد للتعرف يقال جسه الطبيب اذا مسه ليعرف حرارته من برودته وجس الشاة ليعرف سمنها من هزالها يعني انه تعالى لا يلمس باليد لان الملموسية من لواحق الامور الممكنة والموجود الازلي منزه عنها ولا يدرك بالحواس الخمس لان الحواس انما تدرك الجسم والجسمانيات والكيفيات المختصة بها وهو تعالى ليس بجسم ولا جسماني ولا كيفية له لا تدركه الاوهام لان الوهم انما يدرك المعاني المتعلقة بالمادة ولا يرتفع ادراكه عن الامور المربوطة بالمحسوسات وشانه فيما يدركه ان يستعمل المتخيلة في تقديره بمقدار مخصوص وكمية معينة وهيئة متشخصة ويحكم بانها مبلغه ونهايته فلو ادركته الاوهام لقدرته بمقدار معين في محل معين والمقدر محدود مركب يحتاج الى المادة والتعلق بالغير وبراءة قدس الحق عن امثال ذلك اظهر من ان يحتاج الى البيان ويمكن ان يقال لما اشار بالفقرة السابقة الى عدم امكان ادراكه بالحواس الخمس الظاهرة اشار بهذه الفقرة الى عدم امكان ادراكه بالحواس الخمس الباطنة لان الوهم اعم ادراكا يدرك كلما يدركه ساير القوى الباطنة من غير عكس فاذا نزهه عن ان يكون مدركا بالوهم فقد نزهه عن ان يكون مدركا بغيره من القوى الباطنة ومما ذكرنا يظهر وجه ترك العطف لانه كالنتيجة للسابق وفي بعض النسخ ولا تدركه الاوهام بالواو وهو

اظهر ولا تنقصه الدهور لان القابل للزيادة والنقصان اما مقدار او ذو مقدار قابل للانفعال وكل ذلك من لواحق الامكان ولا تغيره الازمان لان التغير من توابع الامكان المنزه قدسه عنها والدهر والزمان واحد وقيل الدهر الزمان الطويل وقيل الدهر الابد ولما كان تع شانه غير واقع في الدهر والزمان ولا متعلقا بما فيهما تعلقا توجب الاتصاف بصفاته سلب عنه الاتصاف بالنقصان والتغير اللازمين لما فيهما ارادوا ابا محمد ابن يعقوب قال حدثني عدة من اصحابنا الظ ان يقول او عدة من اصحابنا بدون ذكر اسمه خصوصا في مثل هذا الموضع الذي ليس صدر الكتاب ولا صدر الباب عن احمد بن محمد البرقي عن ابيه عن علي بن النعمان عن ابن مسكان عن داود بن فرقد عن ابي سعيد الزهري عن ابي جعفر ع قال كفى لاولي الالباب اي لذوي العقول النافذة الخالصة من شبهات الاوهام بخلق الرب المسخر الخلق الايجاد يقال خلقه الله خلقا اي اوجده وشاع استعماله ايضا في المخلوق والتسخير التذليل والمسخر بكسر الخاء صفة للرب وعلى الثاني اما بكسرها صفة له او بفتحها صفة للخلق وانما خص اولي الالباب بالذكر لانهم الذين يعملون لاستعدادها بهم النقادة وطبايعهم الوقادة ان السموات والارضين والشمس والقمر والنجوم والسحاب والرياح والجبال والحيوانات والنباتات والجمادات والمعدنيات وغيرها من البسايط والمركبات مسخرات بامر الله مذللات لحكمه مضطرات لقدرته متحركات وساكنات لارادته واما غير هؤلاء فلا بطلان الاستعداد الفطري صاروا بمنزلة البهايم قطع النظر منهم في صنايع الحق والاستدلال بها على وجوده ووحدته وقدرته كقطع النظر من البهايم بل هم اضل وملك الرب القاهر الملك بالكسر مصدر وقد شاع استعماله فيما يملك قال في المغرب ملكه ملكا وهو ملك واملاك وبالضم العز والسلطنة وجاز هنا ارادة هذه المعاني كلها والقهر الغلبة والقاهر من اسمائه تعالى لانه قهر الخلايق بالايجاد والافناء بحيث لا يطيق شيء منها الامتناع من نفاذ ارادته وجلال الرب الظاهر الجلال العظمة والرفعة ومنه الجليل للعظيم الرفيع واذا اطلق الجليل يراد به الله سبحانه لان له العظمة المطلقة والرفعة الكاملة والظاهر بمعنى الواضح البين وقد يكون بمعنى الغالب كما في قوله تع فاصبحوا ظاهرين وهو على المعنيين اما صفة للجلال اي جلاله الواضح بشواهد كمال قدرته او جلاله الغالب على جلال كل جليل لاطلاق عظمته واما صفة للرب اي الرب الواضح وجوده باعلامه الدالة على ربوبيته او الرب الغالب على الجبابرة في اجراء سطوته ونور الرب الباهر النور الضياء وهو ما ينكشف به الظلمات ويبصر به المبصرات والباهر الغالب يقال بهرهم بهرا اذا غلبه وبهر القمر اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب والباهر ايضا الظاهر وهو اما صفة النور او للرب والمراد بنوره النور الذي خلقه في الاجرام النورانية مثل الشمس والقمر وساير النجوم او المراد به ما اهتدى به اهل السموات والارضين الى مصالحهم ومراشدهم من العقول والنفوس وقواها كما يهتدى بالنور او المراد به صفاته الذاتية التي هي المبادي لظهور الوجودات في الممكنات وشروق الكمالات في الموجودات واشراقات الحالات اللايقة بها والمراد به الحجج عليهم السلام

على الاولام

ولا ريب في ان كل مخلوق مقهور تحت قدرة خالقه وقاهره لا يملك لنفسه ما يخلصه من القهر و[illegible] الغلبة [illegible] بالاضطرار [illegible] بالغلبة والعز والسلطنة [illegible]

والملك بالضم السلطنة والعز والغلبة والقاهر صفة [illegible] والارض [illegible] بجلال العظمة والرفعة والعلو والظاهر بمعنى البين او الغالب [illegible] صفة للرب [illegible] اعظم على وجوده تعالى [illegible]

وبرهان الرب الصادق البرهان الحجة والمراد به رسول الله صلى الله عليه واله لانه حجة الله على عباده والمراد به الحجة المركبة من المقدمات الضرورية الصادقة الدالة على التوحيد الفايضة من المبدا على النفوس البشرية بلا تجشم كسب و زيادة كلفة وما انطق به السن العباد المراد به اللغات المختلفة الدالة على وجود القادر المختار كما قال سبحانه ومن اياته اختلاف السنتكم والوانكم والمراد به الات النطق من العضلات ومخارج الحروف او الاصوات او المراد به ما نطق به العباد الهادين للخلق من الكلام المشتمل على الحكمة البالغة والنصيحة الكاملة التي بها يهتدون الى طريق الهداية و يجتنبون سبيل الضلالة وما ارسل به الرسل المراد به المعجزات والكرامات وخوارق العادات الخارجة عن قدرة البشر الدالة على وجود الصانع المختار والمراد به الشرايع المشتملة على القوانين العدلية والاحكام الالهية المتبينة على الحكم والمصالح الجلية والخفية التي بها يتم نظام العالم و سعادة بني ادم وما انزل على العباد المراد به الماء الذي به حيوتهم ومعاشهم وحيوة الحيوانات والنباتات او النعماء الظاهرة والباطنة او المصايب والنوايب التي لا يقدرون على دفعها عن انفسهم وانواع الخزي والنكال على الامم السالفة مثل الطوفان والغرق وغيرهما دليل على الرب اي كل واحد من هذه الامور الثابتة دليل قاطع وبرهان ساطع لمن له عقل سليم وطبع مستقيم على وجود الرب وربوبيته وعلمه وقدرته وتوحيده في الذات والصفات

باب اطلاق القول بانه شيء ذهب القاضي وغيره من الاشاعرة الى ان الشيء يختص بالموجود وان المعدوم لا شيء ولا ذات ولا ماهية وهو ايضا مذهب الحكما على ما نقل عنهم من انهم قالوا الشيء اسم لما هو حقيقة الشيئية ولا يقع على المعدوم والمحال ولا علم للمحال اصلا اذ لا شيئية له ولا هو مما يتمثل في ذهن او يتصور في وهم وانما المعلوم المتصور المتمثل في الذهن عنوان المفهوم من لفظه وهو ممكن من الممكنات ليس في ازائه حقيقة من الحقايق وشيء من الاشياء ابدا او ذهب صاحب الكشاف من المعتزلة الى ان الشيء ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب والممكن او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا كما صرح به صاحب الكشاف حيث قال الشيء اعم العام كما ان الله اخص الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم تقول شيء لا كالاشياء اي معلوم لا كساير المعلومات وعلى المعدوم والمحال ثم قال فان قلت كيف قيل على كل شيء قدير وفي الاشيا ما لا تعلق به للقادر كالمستحيل قلت مشروط في حد القادر ان لا يكون الفعل مستحيلا فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر الاشيا كلها فكانه قيل على كل شيء مستقيم قدير ونظيره فلان امير على الناس اي على من وراه منهم ولم تدخل فيهم نفسه وان كان من جملة الناس وقال القطب العلامة كل من قال بان الوجود عين المهية مثل الاشعري واتباعه قال بان المعدوم شيء لانتفاء المهية عند العدم ومن قال بان الوجود غيرها فهم قد اختلفوا في ذلك والنزاع انما هو في المعدوم الممكن لا في المعدوم الممتنع فانه ليس بشيء عند الفريقين وهذا كما ترى يخالف ما صرح به صاحب الكشاف محمد بن يعقوب عن

علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران قال سالت ابا جعفر ع وهو الجواد عن التوحيد اي عن طريقه وسبيل معرفته فقلت اتوهم شيئا اي اتوهم في حقه انه شيء او اتوهمه واذكره من حيث انه شيء واصفه بالشيئية فشيئا على الاول مفعول وعلى الثاني تمييز والمفعول محذوف والفا تفصيل للسؤال على الظاهر فقال نعم غير معقول ولا محدود نعم تصديق وقع موقع الجملة اي توهمه وتصوره شيئا غير معقول بكنه ذاته المقدسة ولا بالحد المشتمل على الاجزاء التي هي بمنزلة المادة للحقيقة ولا بالصورة الذهنية المتصفة بالامكان وكذلك توهمه وتصوره شيئا غير محدود بحدود عقلية او حسية وهي حدود الذي يقف العقل عندها واجزائه التي ينتهي التحليل اليها ونهاياته التي يعتبرها الوهم وينسب اليها انك اذا توهمته وتصورته بما ذكر لم توحده وشبهته بخلقه وجعلت له شريكا كما اشار اليه بقوله فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه اي كل شيء وقع عليه وهمك واشار اليه عقلك والعقل بالنظر اليه تعالى كالوهم في عدم امكان تناوله اياه فهو سبحانه غيره لان الاشارة الوهمية مستلزمة للوضع والهيئة والشكل والتحيز وكل ذلك على واجب الوجود محال والاشارة العقلية لا تخلو عن الخلط بصفات الامكان لان النفس اذا توجهت الى امر معقول من عالم الغيب فلا بد ان تستتبع القوة الخيالية والوهمية للاستعانة بهما على اثبات المعنى المعقول وانضباطه فاذن يستحيل ان يشير العقل الى شيء من المعاني الالهية الا بمشاركة من الوهم والخيال وانه سيثبتان حدا وهيئة او كيفية وصفات له وهو سبحانه منزه عن الكيفيات والصفات والحدود والهيئات فكان المشير اليه والمدعي لاصابته قاصدا في تلك الاشارة الى ذي كيفية والحال ليس هو الا واجب الوجود ولو فرض تجردها عن احكام الوهم والخيال والصورة الحاصلة فيها موصوفة بحدود عقلية صرفة منعوتة بصفات الامكان من جهات شتى فهي ايضا غيره نعم لا يشبهه شيء في الذات والصفات لان المشابه بالممكن نقص والنقص عليه محال ولان المشابهة عبارة عن الاتفاق في الكيفية ولا كيفية له ايضا لو وقعت المشابهة فما به التشابه اما نفس الحقيقة او جزؤها او خارج عنها فان كان الاول كان ما به الامتياز عرضيا فيلزم احتياج الواجب لذاته الى امر عرضي يمتاز عن غيره وهو محال وان كان الثاني لزم تركيب الواجب وهو ايضا محال وان كان الثالث فان كان ما به التشابه كمالا للواجب كان الواجب في مرتبة ذاته ناقصا ومستفيدا للكمال من غيره وانه باطل وان لم يكن كمالا له كان اثباته له نقصا لان الزيادة على الكمال نقصان والنقص عليه محال ولا تدركه الاوهام لان الوهم متعلق بالامور المحسوسة ذات الصور والاحيان حتى انه لا يدرك نفسه الا فيقدرها ذات مقدار وحجم ولو ادرك لادركه في جهة وحيز ذا مقدار وصورة وهذا في حق الواجب المنزه عن شوايب الكثرة محال وهذه الفقرة والتي قبلها كالدليل والبيان لما تقدمها كيف تدركه الاوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الاوهام لان مدرك العقل محدود بحدود كلية ومتصور بصورة كلية ومدرك الوهم محدود بحدود جزئية ومتصور بصورة شخصية متعلقة

بالمحسوس وكلّ واحدٍ من هذين المدركين ليس بواجبٍ والواجب خلافه وفيه اشارة الى انّ الواجب
خلاف الموهوم والمعقول وفي السابق وهو قوله فما وقع اشارة الى انّ الموهوم والمعقول خلاف
الواجب فقد ظهر انه لا سبيل للعقل والوهم الى ساحة الواجب ثم اشار الى كيفية طريق معرفته تأكيداً
لما مرّ بقوله انما يتوهّم شيء غير معقول ولا محدود يعني ينحصر طريق معرفته بان يتوهّم ويتعقّل انه
شيءٌ بحقيقة الشيئية موجود في الخارج لذاته لا يعرضه وجود ولا شيئية ولا بحقيقة صفات ولا كيفية
ولا يكون معقولاً بالكنه قطعاً ولا محدوداً بحدٍّ اصلاً ولا منعوتاً بصفات الممكنات ولا مشابهاً
بشيء من المخلوقات وسيجيء لهذا زيادة توضيح ان شاء الله ثم محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل
وهو البرمكي عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسين بن سعيد الحسين بالتصغير وفي بعض
النسخ الحسن بن سعيد بالتكبير قال سئل ابو جعفر الثاني ع يجوز ان يقال لله انه شيء قال نعم يجوز ذلك
ولما كان هنا مظنّة ان يقال كيف يجوز ذلك وهو يوجب الاشتراك بينه وبين خلقه في الشيئية اجاب
عنه بقوله تخرجه ضمير الفاعل للقائل وضمير المفعول لله او للشيء ويحتمل ان يكون الجملة حالاً عن فاعل
يجوز الدالّ عليه نعم ويبعد ان يجعل ضمير الفاعل للشيء وضمير المفعول للقائل عن الحدّين المذمومين
اللذين احدهما كفرٌ وانكار للصانع والآخر شرك حدّ التعطيل اي نفيه وانكار وجوده وربوبيته
وابطال صفاته على الوجه الذي يليق به والقول بانّ هذا العالم معطّل ليس له صانع مدبّر وحدّ
التشبيه اي تشبيهه بخلقه وتوصيفه بصفاتهم والحاصل انه يجب عليه عند اطلاق الشيء
عليه سبحانه ان ينزّه ادراكه عن ادراك الاشياء الممكنة وذلك بان يدرك انه شيء موجود لذاته
لا يشابه شيئاً من الموجودات في الذات والصفات ليخرج بذلك عن حدّ الانكار وحدّ التشبيه و
يتّصف بالتوحيد المطلق علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي المغرا نقل عن الحسن بن
داود ضبطه بالمدّ وفتح الميم وعن العلّامة في الايضاح بالقصر وهو حُمَيد بن المثنى بالتصغير رفعه عن
ابي جعفر ع قال ان الله خِلوٌ عن خلقه وخلقه خلوٌ منه الخِلو بالكسر والسكون الخالي يقال فلان خلوٌ من
كذا اي خالٍ بريءٌ منه يعني ان بينه وبين خلقه مباينة في الذات والصفات لا يتّصف كلّ واحدٍ منهما
بصفات الآخر واليه اشار امير المؤمنين ع بقوله بان من الاشياء بالقهر لها والقدرة عليها وبانت
الاشياء منه بالخضوع والرجوع اليه ذكره ع في بينونته من مخلوقاته ما ينبغي له من الصفات وفي
بينونتها منه ما ينبغي لها فالذي ينبغي له كونه قاهراً لها غالباً عليها مستولياً على ايجادها واعدامها و
الذي ينبغي لها كونها خاضعة في ذلّ الامكان والحاجة لعزّته وقهره وراجعة في وجودها وكمالاتها الى وجوده
وبذلك تحصل التباين بينه وبينها وكلّ ما وقع عليه شيء فهو مخلوق ما خلا الله لان الله كان ولم يكن معه
شيء فكلّ شيء غيره محدث ومخلوق وهذا كالتعليل للسابق لانه يفيد انه لا يجوز اتصافه بصفات
خلقه لانّ صفات خلقه مخلوقة ولا يجوز اتصافه بما هو مخلوق لاستحالة لحوق النقص به وافتقاره الى

المكن وانه لا يجوز اتصاف الخلق بصفاته والّا لكان له صفة زائدة مشتركة فيكون تلك الصفة
غيره فيكون مخلوقه وقد عرفت انه لا يتّصف بما هو مخلوق وهذا كما ترى دلّ على انّ صفاته تعم عين ذاته يعني
ليس لصفته معنى موجود مغاير لذاته فليس له مثلاً قدرة موجودة ولا علم موجود الى غير ذلك بل ذاته المقدّسة
من حيث التعلّق بالمقدورات قدرة وبالمعلومات علم من غير تكثّر للذات اصلاً وهذا كما انّ الواحد نصف للاثنين
وثلث للثلثة وربع للاربعة الى غير ذلك مع انّ ذلك لا يوجب تعدّده وتكثّره اصلاً والتكثّر انما وقع في
الاضافة والمضاف اليه الخارجين عنه والمقصود من هذا الحديث ومن اللذين بعده هو ما يفيده
الاستثناء وهو ما خلا الله من انه تعم شيء عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن ابيه عن النضر بن
بن سويد عن يحيى الحلبي عن ابن مسكان عن زرارة بن اعين قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الله
خلوٌ من خلقه وخلقه خلوٌ منه وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كلّ شيء ان
اريد بالشيء المستثنى وجوده وهو مختصّ بالممكن فالعموم باقٍ بحاله وان اريد به ما يصحّ له الوجود وهو يعمّ
الواجب ايضاً او ما يصحّ ان يعلم ويخبر منه وهو يعمّ الممتنع ايضاً فلا بدّ من تخصيصه بالممكن بدليل العقل
لخروج الواجب والممتنع وهذا الحكم يعني انّ الله تعالى خالق كلّ شيء من الاشياء الممكنات على ما يقتضيه
ارادته ومتعلق به مشيّته ومحرّكها من كتم العدم الى الوجود ولو بواسطة في بعضها لانها سلسلة الممكنات
على نظامها وترتيبها اليه وهو الخالق المطلق الذي ينفرد بالاختراع والتدبير ويستغني عن غيره في الخلق
والتقدير وكلّ خالق سواه كالعبد بالنسبة الى افعاله انما ينسب اليه ايجاد شيء لانه فاعل اقرب وواسطة
بين الفاعل الاوّل وبين ذلك الشيء فهو فاعل ناقص مفتقر في فاعليته اليه سبحانه من جهات شتّى ويمكن
اخراج افعال العباد عن الشيء ايضاً بالدليل العقلي والنقلي الدالّين على انهم خالقوا اعمالهم وعلى التقدير الثاني
لا دلالة فيه على خلق الاعمال ومن الاصحاب من فسّر هذا الكلام بانّ المراد انه خالق كلّ شيء ابتداءً لا انه خالق
خالق شيء واستدلّ على ذلك بانه لو خلق غيره لكان مثله في الخالقية والايجاد وهو منزّه عن ان
يشاركه فيهما احدٌ فيهما وبقوله تعالى ليس كمثله شيء وفيه نظر لانا نمنع التشابه لانّ خالقيته عبارة
عن انها سلسلة جميع المخلوقات اليه والخالقية بهذا المعنى مختصّة به لا يشاركه فيها احد وفيه دلالة
على انه واجب الوجود بالذات لان خالق الجميع لا يجوز ان يكون ممكناً تبارك الذي اليه كثرة الزيادة
من الخير والثبات عليه والطهارة من العيب ليس كمثله شيء اي ليس مثل مثله شيء في الذات والصفات
وهو مستلزم لنفي المثل على سبيل الكناية التي هي ابلغ من الصريح لانّ الكلام في نفي مثله فاذا نفي مثل
مثله نفي مثله بالالتزام اذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله فلا يصحّ نفي مثل مثله مع القول بوجود مثله
وقيل الكاف زائدة وانما لم يكن له مثل اذ كلّ ما كان له مثل ليس هو بواجب الوجود لذاته لانّ المثلية
امّا ان يتحقّق من كلّ وجه فلا تعدّد لانّ التعدّد يقتضي المغايرة في امرٍ ما وذلك ينافي الاتحاد المثلية
من كلّ وجه وامّا ان يتحقّق من بعض الوجوه وح ما به التماثل امّا الحقيقة او جزؤها او خارج عنها و كلّ

ذلك بطلما تر وعلى هذا وجب على كل من طلب معرفته ان ينزهه عن المماثلة للاشياء الممكنة ليكون موحدا واصلا الى مقام التوحيد المطلق وكل من حكم بالمماثلة تبع عقله وهمه اذ الوهم لكونه متعلقا بالمحسوسات غير متجاوز عنها يدرك في حق الصانع صورا وحالات متناسبة لها ثم يبا عن العقل و يحكم بانه تعالى شانه مثلها و يجري عليه صفاتها واحكامها بنا على ان حكم الشيء حكم مثله ذلك مبلغهم من العلم تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهو السميع البصير بذاته المقدس بمعنى انه لا يخفى عليه شيء من المسموعات والمبصرات وسيجيء هذا المعنى زيادة توضيح انشاء الله تعالى علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن علي بن عطية عن خيثمة قال العلامة في الخلاصة بالثاء المنقطة فوقها ثلث نقط بعد الياء ابن عبد الرحمن الجعفي قال علي بن احمد العقيقي انه كان فاضلا و هذا لا يقتضي التعديل وان كان من المرجحات عن ابي جعفر قال ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه اذ ليس في عالم الوجوب الذاتي الامكان الخاص ولوازمه ولا في عالم الامكان الخاص الوجوب الذاتي وصفاته والا لوقع الخلط بين العالمين واشتبه الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق وانه باطل قطعا وكل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق يفيد الاستثناء انه تعالى شيء وهو المقصود في هذا المقام والله خالق كل شيء وهو سبحانه وان كان شيئا الا انه لا يدخل في شيء كما لا يدخل الامير في الناس في قولهم فلان امير على الناس كان علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو الفقيمي عن هشام ابن الحكم عن ابي عبد الله عم انه قال للزنديق حين ساله ما هو اي ما حقيقته او ما صفاته وخواصه المميزة له عن غيره قال هو شيء بخلاف الاشياء اي هو معلوم لا كساير المعلومات او هو موجود لا كساير الموجودات يعني لا يعرف احد حقيقة ذاته وصفاته وانما يعرفه بمفهوم سلبي وهو انه موجود مغاير لخلقه في الذات والصفات مثل الامكان والحدوث و التحيز والاحتياج وغيرها ارجع بقولي هو شيء الى اثبات معنى معبر عنه بالشيء وانه شيء بحقيقة الشيئية اي بالشيئية الحقة الثابتة في حد ذاتها والمراد انها شيئية عين ذاته لا خارجة عنها وصف لها كما في الممكنات غير انه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الازمان مر شرحه مفصلا في اخر الباب السابق وقوله ولا يجس ولا يحس ولا يدرك بالحواس هنا وفي السابق على صيغة المجهول ويحتمل احتمالا بعيدا ان يكون هنا على صيغة المعلوم فقال له السائل فتقول انه سميع بصير هذا على الاحتمال الاول اي تدل على قولك لا جسم يعني انه لو كان سميعا وبصيرا باعتقادك فيكون جسما لانهما من لواحق بعض الاجسام وعلى الثاني يراد على نفي الافعال المذكورة عنه يعني انك تقول هو سميع بصير فيدرك بالحواس قال هو سميع بصير سميع بغير جارحة بصير بغير آلة اذ الجوارح والآلات الجسمانية وقواها ولما بين ان سمعه وبصره ليسا من باب سمع الانسان وبصره في الاحتياج الى الآلة اشار الى توضيح المقصود دفعا للتوهم السابق انه تعالى بنفسه في سمعه وبصره الخفي اخر غير هذه الآلات المعلومة بقوله بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه لا بشيء اخر غيرها ولما توهم

من اضافة النفس الى ضميره سبحانه انه شيء ونفسه شيء اخر وان السماع والابصار يقعان بذلك الشيء الاخر كما ان الانسان شيء وقوته السامعة والباصرة شيء اخر يقع سماعه وابصاره بهما دفع ذلك التوهم بقوله ليس قولي انه سميع يسمع بنفسه و يبصر بنفسه انه شيء والنفس شيء اخر ولكن اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤلا وافهاما عطف على عبارة اي اردت افهاما لك اذ كنت سائلا وفي التعدد والتركيب في العبارة على انه يسمع و يبصر ببعضه وليس المقصود ذلك فاقول انه سميع بكله وكذا بصير بكله لا ببعضه كما يشعر به ظاهر العبارة ويحتمل ان يكون المقصود بقوله لكن اردت عبارة عن نفسي اني اردت عبارة اخرى يفيد انضمامها الى العبارة المذكورة ما هو المقصود منهما وهينا لافهامك اذ لا بد للمسؤل من افهام السايل وتلك العبارة هي انه سميع بكله ولما كان لفظ الكل ايضا مشعرا بالتركيب دفعه بقوله لا ان الكل منه اي منه تعالى له بعض يعني ليس المقصود انه مركب من اجزاء يسمع بمجموع المركب او يسمع ببعض اجزائه بل المقصود انه يسمع هو من غير تجزية و تركيب فيه ولكني اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك هذه العبارة ايضا يحتمل الوجهين والمرجع مصدر بقرينة تعديته بالى اي ليس رجوعي في كونه سميعا وبصيرا بكله الا الى انه السميع البصير العالم الخبير تفسير و توضيح للسميع البصير و بيان لحملها الى المجاز وهو العلم والخبر بالمسموعات والمبصرات اطلاقا لاسم السبب على المسبب اذ كان السمع والبصر فينا من اسباب العلم والاحاطة بهما ويمكن ان يقال ذكر العالم الخبير على سبيل التمثيل للاشارة الى ما اي ذكر في السميع البصير جار في غيرهما من الصفات الكمالية وح ذكر الخبير وهو العالم بالاخبار بعد العالم من باب ذكر الخاص بعد العام بلا اختلاف الذات اي ليس في ذاته اجزاء يسمع ببعضها و يبصر ببعضها او لا يختلف ذاته باعتبار السماع والابصار ولا اختلاف المعنى اي ليس لذاته صفات مختلفة زايدة عليها قايمة بها لاستحالة التركيب فيه و تعدد الواجب وافتقاره الى الغير واعلم ان بحر التوحيد لما كان بعيد الغور غامض الاسرار كان طريق الفناء فيه هو العيان دون البرهان اذ السالك اذا انتهى سلوكه الى الله و في الله يستغرق في بحر التوحيد و يغشاه نور العرفان بحيث يضمحل في ذاته وصفاته و يغيب عن كل ما سواه فلا يرى في الوجود الا هو واما الناقصون الذين لم يشاهدوا وابعد ساحله فاذا سال العارف بالله وجب عليه الاتيان بعبارات لايقة وكلمات رايقة تدلهم الى ساحل القدس ليغترفوا من بحره بقدر الامكان ثم انه وان بالغ في تصحيح العبارات وتنقيح الكلمات عما لا يليق بجناب الحق كانت العبارات والكلمات لا محالة معباة بغايات جبلية و محدودة بحدود وهمية و مربوطة بصور عقلية منزه قدس الحق عنها لانه وراء ما يدركه العقل والوهم والخيال فوجب عليه الاشارة الى تقدس الحق عما يفيده ظاهر العبارة ليهتدي السايل الى ما هو المقصود منها ولا يذهب وهمه الى ظاهرها فلذلك نبه عم على براءة ساحة القدس عما يفيده ظاهر هذه الكلمات وكرره على سبيل التاكيد

والمبالغة حتى بلغ الكلام الى توحيد الذات والصفات وهو التوحيد المطلق الآن السايل لما كان
عاجزا قاصرا الالف نفسه بالمحسوسات لم يناثر نفسه بهذا البرهان الصحيح والنص الصريح فلذا قال له
السايل فما هو يعني اذا لم يكن لذاته اختلاف واجزاء ولم يكن له صفات زايدة فماذاته وما صفاته واي
شيء يكون له حتى يعرف هو به والحاصل ان تعريف الشيء اما بالحد المشتمل على الذاتيات او بالرسم المشتمل
على الصفات وحيث لا جزء له ولا صفة له لا يمكن معرفته بوجه قال ابو عبد الله عم هو الرب وهو المعبود
هو الله يعني يعرف هو بانه مالك الممكنات ومربيها ومخترع ذواتها وصفاتها وكمالاتها وحالاتها وبانه
هو المعبود لهم المستحق لعبادتهم وغاية خضوعهم وتذللهم له وبانه هو الله المستجمع لجميع الكمالات اللايقة
به على الوجه الاتم والاكمل لا باعتبار انها اجزاؤه او خارجة عنه عارضة له بل باعتبار انها عينه فذاته يعني
يعرف بذاته وبصفاته الاضافية التي لا يقتضي التعدد والتكثر اصلا والتكثر انما هو في الخارج المضاف
اليه وانما اختار عم هذه الاسماء الثلثة لان لمعرفته طريقين احدهما وهو طريق اكثر الخلايق ان يعرف بخلقه
لان كل ذرة من مصنوعاته مرآة يتجلى فيها سبحانه لخلقه وهم يشاهدونه على قدر عقولهم لتفاوت تلك
المشاهدة بحسب تفاوت اشعة ابصارهم وثانيهما وهو طريق الصديقين ان يعرف ذاته بذاته لا بخلقه
ولا غاية معرفته على الوجهين هي الطاعة والانقياد والتذلل بذل العبودية فاشار عم الى الاول بقوله هو الرب
والى الثاني بقوله وهو الله والى الفايدة بقوله وهو المعبود ثم انه عم دفعا لما تخيل السايل لكون طبعه
متعلقا بالمخيلات وليس قولي الله اي ليس القصد في قولي هو الله ولا في قولي هو الرب وهو المعبود ولم يذكرهما
لدلالة سياق الكلام عليه اثبات هذه الحروف الف ولام وها ولا را ولا با اي اثبات المركب منها ولكن ارجع
بحمل الامر والتكلم الى معنى اي الى اثبات معنى قايم بذاته وشيء خالق الاشياء وصانعها الذي اخرجها من
العدم واعطى وجوداتها وكمالاتها بلا آلة ولا استعانة ولا روية ولا حركة وهو معنى الرب ونعت هذه
الحروف بالجر عطفا على الاشياء او على ضمير التانيث في صانعها على مذهب من جوز العطف على الضمير المجرور
بلا اعادة الجار وهم البصريون واضافة النعت الى هذه الحروف اما لامية والمراد بنعتها تركيبها القايم بها
فاذا كان تركيبها من مخلوقاته والمؤلف منها من مصنوعاته لا يجوز ان يكون تعالى شانه عينه واما بيانية
اي خالق النعت الذي هو هذه الحروف فان اسمائه نعم مخلوقة ونعوت له كما سيجيء في باب حدوث الاسماء
عن الرضا عم ان الاسم صفة لموصوف ولعل المراد ان كل اسم من اسمائه نعت له لانه دال على صفة لمسماه فان
الله دل على الوهيته والرب على ربوبيته والمعبود على كونه مستحقا للعبادة وقس عليها البواقي وقيل نعت
مبتدأ مضاف الى هذه والحروف خبره يعني نعت هذه اي الف ولام وها الحروف اذ يطلق عليها انها حروف
وقال الفاضل الامين الاسترابادي هذه الحروف مبتدأ ونعت خبره مقدم عليه اي هذه الحروف نعته
وصفة دالة على انه نعم وقيل نعت مجرور عطف على معنى اي ارجع الى كون هذه الحروف نعتا وصفة
دالة عليه وهو المعنى ويحتمل الظاهر ان اللام للعهد وسمي حال بتقدير قد اي هو سبحانه المعنى وقد سمي بالاسم

المركب من هذه الحروف فهو غيرها وغير المركب منها الله والرحمن والرحيم والعزيز واشباه ذلك من اسمائه
اختارها لنفسه ليعرفه الخلايق ويدعوه بها واسماؤه غيره لان الدال غير المدلول وقوله الله وما عطف
عليه مبتدأ وقوله من اسمائه خبره وانما ترك العطف لانه بمنزلة التاكيد للسابق وهو المعبود جل وعز
اي ذلك المعنى المسمى بهذه الحروف هو المعبود لا هذه الحروف قال له السايل لظنه ان الامور الموهومة كلها
مخلوقة متلبسة بصفات الخلق مدركة بحقايقها وحقايق صفاتها او بصورها وحدودها وكيفياتها
فانا لم نجد موهوما الا مخلوقا وانت ايضا معترف به حيث قلت لا تدركه الاوهام فالموهوم الذي اثبته
مخلوق فلم يثبت وجود الخالق قال ابو عبد الله عم لو كان ذلك اي كل موهوم مخلوقا كما تقول لكان التوحيد
عنا مرتفعا لانا لم نكلف غير موهوم خال عن صفات الخلق مبدأ للموجودات منزه عن تعلق الادراك
بحقيقة ذاته وصفاته فاذا لم يكن لنا ادراك شيء على هذا الوجه سقط عنا التكليف بمعرفته وهذا الجواب
في قوة المنع لما ادعاه السايل ثم اشار الى تفسير قوله لا تدركه على وجه يندفع عنه وهم الزنديق بقوله ولكنا
نقول كل موهوم بالحواس الظاهرة والباطنة مدرك به اي بالوهم الدال عليه الموهوم تحده الحواس بالذاتيات او بالحدود والغايات وتمثله بصور المخلوقات وتمثل مضارع معلوم من التفعيل
او من التفعل بحذف احدى التائين والتفعل قد يجيء للتعدية فهو مخلوق لا خالق لتنزهه عن صفات
المخلوقين وقد علم من هذا البيان ان الموهوم المدرك على الجهتين الجهة الاولى هي كونه مجردا عن صفات الخلق
خفي عن الصور الوهمية والعقلية وهذا هو المبدأ الاول وهو الذي وقع التكليف بمعرفته والتصديق
بوجوده والتذلل لبذل العبودية اذ كان النفي هو الابطال والعدم اي نفي هذا الموهوم ابطال للمبدأ الواجب
لذاته وعدم له ونفي التكليف بمعرفته ابطال للكتب والرسل والشرايع والاداب بجميع ذلك فقوله اذ كان وعلم م
تعليل لما علم ضمنا والجهة الثانية وهي كونه محدودا بالحواس ممثلا بصورة وكيفية التشبيه اي تشبيه الخلق
وقولنا لا تدركه الاوهام اشارة الى بطلان ادراكه على هذا الوجه اذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركب
العقلي والوهمي او الخارجي والتاليف فيما اذ كان بين الاجزاء ملايمة يتسبب بعضها ببعض كما بين المادة
والصورة وبين الجنس والفصل وبين الحال والمحل وذلك التشبيه يكون من القاصرين العادلين عن
طريق الحق بقياس وهمي اذ الوهم يحكم اولا بان الباري عز سلطانه مثل المصنوعات التي يتعلق ادراكها
من المتحيزات وما يقوم بها ثم يحكم الخيال بصورة منها ثم يساعده العقل في مقدمة اخرى وهي ان حكم
الشيء حكم مثله فيجري عليه صفات مخلوقاته التي حكم بمثليته لها وقال بعض المحققين الجهتان اولهما
ان يكون الموهوم مما تحده الحواس وتحيط بحقيقته واخريهما ان تمثله بصورة وشبح وقوله اذ كان
النفي الخ دليل على مخلوقية الموهوم باحدى هاتين الجهتين والمعنى ان كل موهوم بالحواس باحدى هاتين
الجهتين مخلوق اما الجهة الاولى فلان حصول الحقيقة بعد النفي ونفيها بعد الحصول في الوهم ابطال وعدم
للحقيقة وكل ما يطرأ عليه العدم او يكون بعد ومنا مما يكون ممكن الوجود محتاجا الى الفاعل الصانع له فلا

يكون مبداء اوّلا واما الجهة الثانية فلانّ حصوله بالشبح والصورة يتضمن التشبيه والتشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب والتاليف والمراد بالجهتين جهتا الاستدلال بالحدوث والتمثيل فيه على المخلوقية احدهما جهة النفي وثانيهما جهة التشبيه انتهى والذي يظهر من كتاب التوحيد للصدوق وكتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي ان في نسخة هذا الكتاب خللا وسقطا وكان السقوط انشاء من الناسخ الاوّل وفيهما هكذا ولكنا نقول كل موهوم بالحواس مدرك بها تما تحده الحواس وتمثله فهو مخلوق ولابد من اثبات صانع للاشياء خارج من الجهتين المذموتين احدهما النفي اذ كان النفي هو الابطال والعدم والجهة الثانية التشبيه اذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتاليف فلم يكن بدّ من اثبات الصانع لوجود المصنوعين الفاء للتفريع او للتوضيح والتفسير والاضطرار الراجع اليهم على تضمين معنى الرجوع ويحتمل ان يكون الى بمعنى اللام او بمعنى من لانّ حرف الجر قد يستعمل بعضه في معنى بعض آخر وفي الكتابين المذكورين والاضطرار منهم اليه وهو يؤيد الاحتمال الاخير اي لاضطرارهم او منهم الى وجود الصانع انهم مصنوعون وكل مصنوع مضطر الى صانع غيرهم فقوله وان صانعهم غيرهم اشارة الى نتيجة هذا القياس اما الصغرى فلشهادة كل جزء من اجزاء هذا العالم الذي هو بمنزلة شخص واحد بلسان امكان ذاته وصفاته وحدوثه على انه مصنوع مفتقر الى تقدير وتدبير واما الكبرى فلاستحالة ان يكون الشيء صانعا لنفسه بالضرورة او يكون صانعه مصنوعا مثله لاستحالة الدور والتسلسل فوجب الانتهاء الى الصانع القادر الذي يقوم بذاته وينتظم سلسلة الموجودات ويضع كل موجود في مرتبة من النظام الشاهد وليس مثلهم في محل الرفع عطفا على غيرهم وتفسيرا للمغايرة اي ليس صانعهم مثلهم في الذات والصفات بوجه من الوجوه اذ كان مثلهم شبيها بهم في ظاهر التركيب والتاليف اي في التركيب والتاليف الظاهرين فيهم فالاضافة من باب جرد قطيفة او في امر ظاهر فيهم هو التركيب والتاليف فالاضافة من باب خاتم فضة وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد اذ لم يكونوا اي من وجودهم بعد العدم وتنقلهم من صغر الى كبر وسواد الى بياض وقوة الى ضعف واحوال موجودة لا حاجة بنا الى تفسيرها اي تفسير تلك الاحوال وتعدادها مفصلة لبيانها اي لظهورها ووجودها فينا وفي غيرها من المصنوعات وتلك المشابهة يقتضي ان يكون خالق جميع المصنوعات بحيث لا يشبهها شيئا مصنوعا وهو باطل بالضرورة فقد ثبت انّ في الوجود صانعا عاريا من المشابهة بمصنوعه ذاتا وصفة مجردا عن الحدوث ولوازمه قال السائل فقد حددته اذا اثبت وجوده لان اثبات الوجود له فرع لحصوله في الذهن محدودا به معلوما له ولفظ القول باقتضائه بالوجود تحديد له بالوجود وهذا مناف لقولك انه لا يحدّ قال ابو عبد الله عم لم احدّه لانّ تحديده على وجهين احدهما الاشارة العقلية بمعنى ادراك

ذاته وصفاته المقدسة بامر بسيط او مركب من اجزاء الماهية وثانيهما وصفه بصفات الخلق مثل النهاية المحيطة بذي مقدار كالجسم والجسمانيات ومثل التاليف والتركيب والحدوث والتنقل من حال الى حال وغيرها ولم يلزم شيء من ذلك من الكلام المذكور ولم اثبته ولكني اثبته واثبت وجوده بنفي الابطال والتشبيه وثبوت احتياج الخلق واضطرارهم اليه ووجوده لا يقتضي حصول حقيقة ذاته وصفاته في الذهن ولا اتصافه بصفات الخلق ووجوده ليس امرا مغايرا لذاته فكما انا لا نعلم حقيقة ذاته كذلك لا نعلم حقيقة وجوده فلم يقع تحديده بالوجود ايضا اذ لم يكن بين النفي والاثبات منزلة هذا دليل على قوله اثبته يعني ليس بين النفي والاثبات واسطة وهذا من اجلى الضروريات فاذا ابطلنا النفي تحقق الاثبات بالضرورة قال له السائل فله انية ومائية اي فله وجود وحقيقة قال نعم لا يثبت الشيء في الاعيان الا بانية ومائية لا يقال فعلى هذا يقع المشابهة بينه وبين خلقه في الوجود المشترك بينهما لانا نقول المراد بالوجود مبداء الاثار ومبداء الاثار فيه جل شانه هو ذاته المقدسة الحقة الاحدية المنزهة عن التكثر والتعدد مطلقا وفي الخلق امر زايد على ذواتهم عارض لها موجب لحصولها في الاعيان وهو الذي يعبر عنه بكونهم في الخارج سواء كان متحققا فيه او امرا اعتباريا محضا منتزعا من الماهيات على اختلاف القولين فعلى هذا الاشتراك بينه وبين خلقه في الوجود الا باعتبار الاسم كما في العالم والقادر وساير الاسماء المشتركة لا يقال هذا لا يدفع لوقوع التشابه بينه وبين وجود الاشياء في كون كل منهما مبداء للاثار لانا نقول هو مبداء الاثار بحيث لا يحتاج في صدورها الى غيره اصلا ووجودات الاشياء في المبدائية للاثار يحتاج في صدورها الى غيرها من جهات شتى كما لا يخفى فلا اشتراك في المبداء ايضا الا باعتبار الاسم لا يقال ما ذكرته من ان وجوده عين ذاته مناف لقوله عم نعم اي نعم له انية ومائية لانه يفيد انّ وجوده مغاير لذاته لانا نقول المراد بالمغايرة المغايرة الاعتبارية فانه ذات من حيث هو وجود من حيث انه مبداء الاثار وذات وقدرة وعلم باعتبار الحيثيات ولا يوجب ذلك التكثر في الذات وانما التكثر في الامور الخارجة عنها وقد يقال المراد بانية الواجب وانية الممكن الامر المنتزع من الحقيقة العينية الذي يعبر عنها بحصولها في الاعيان وهذا الامر المنتزع مغاير لجميع الحقايق العينية حتى لحقيقة الواجب ايضا ولا يلزم ان يكون للواجب صفة زايدة على ذاته لانّ هذا المنتزع امر اعتباري لا تحقق له في الخارج قال له السائل فله كيفية كانه توهم من ثبوت الانية له ثبوت الكيفية له وقصد من ذلك السؤال هو التقرير والالتزام بان ثبوت الكيفية له مناف لما ذكرته من انه لا يشابه خلقه قال لا لانّ الكيفية جهة الصفة والاحاطة يعني ان كيفية الشيء منشا لاتصافه بصفة وتحديده بها واحاطتها به مثل اتصافه بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللينة والصلابة والزوجة والسلاسة والمقاومة والدفع والضوء واللون والصوت والرايحة والحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والمرارة والعفوصة والقبوضة والنقاهة

والعلم والجهل واللذة والالم والصحة والمرض والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والعجز و
الحقد والاستقامة والاعتناء والتعجب والتكلم والتوحد والتزهد ويحتمل ان يراد بجهة الصفة
تغير موضوعها فان هذه الصفات كلها توجب تغير موضوعاتها اما بالفعل والتاثير او بالانفعال
والتاثر او بالاستعداد والقابلية وكلها للتمي صفات الخلق وتوابع الامكان والله سبحانه منزه
عنها ولما كان السايل منكر الوجود الصانع ولذلك كلما بلغ الجواب الى غاية الايضاح اعاد السؤال
عن اصل وجوده او عن احواله وكيفيته المقتضية للشبهة بخلقه اقتضى المقام زيادة التاكيد
والمبالغة في اثبات وجوده ونفي الكيفية عنه فلذلك قال عم ولكن لابد للناس في اثبات الصانع
وصفاته من الخروج عن جهة التعطيل والتشبيه اي عن نفيه وتشبيهه بالخلق في الذات او
في الصفات الذاتية والفعلية لان من نفاه فقد انكره ودفع ربوبيته وابطله وهذا خلاف ما
يقتضيه العقل الصحيح واضطرار المصنوعين ومن شبهه بغيره من الموجودات في الذات
والصفات بعد ما اثبت وجوده فقد اثبته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون
الربوبية وهذا باطل لامتناع ان يكون صانع جميع المصنوعات مصنوعا مثلهم مشاركا لهم في
ذاتهم وصفاتهم التابعة لحدوثهم وامكانهم وقد ثبت من هاتين المقدمتين انه يجب الاعتقاد
بانه موجود مبداء لذوات جميع الموجودات وصفاتهم وان ذاته ووجوده وصفاته ليس
كذوات ساير الموجودات ووجوداتهم وصفاتهم وان كل ما له من صفات الكمال ارفع واجل
من ان يدركه العقول وينالها الاوهام او يحيط به الافهام واليه اشار بقوله ولكن لابد من
اثبات ان له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره لم يرد بكيفيته
المعنى المعروف لغة وعرفا وهي الهيئة الحاصلة للشيء باعتبار اتصافه بالصفات التابعة
للحدوث الموجبة لتغير موصوفاتها وتاثر موضوعاتها فان هذا المعنى محال في شان الواجب
بالذات بل اراد بها ما ينبغي له من الصفات الذاتية والفعلية والسلبية المخصوصة به سبحانه
بحيث لا يستحقها غيره لا على سبيل الانفراد ولا على سبيل الاشتراك ولا يكون خارجة عن
ذاته ولا يحاط بها ولا يعلم حقيقتها غيره واطلاق لفظ الكيفية عليها على السبيل التوسع والتجوز
لتعاليه عما يتبادر الى الاذهان من اطلاق هذا اللفظ وغيره من الالفاظ المشتركة مثل الذات
والموجود والعالم والقادر والسميع والبصير فوجب علينا ان نحملها عند اطلاقها عليه
على المعنى اللايق به ونعتقد انه ذاته ووجوده وعلمه وقدرته وسمعه وبصره ليست مثل ذاتنا
ووجودنا وعلمنا وقدرتنا وسمعنا وبصرنا وان المراد منها في شانه ما هو اشرف واعلى مما
يصل الى عقولنا وان الاشتراك الدلالي بمجرد الاسم فقط من غير مشاركة في المعنى بوجه من
الوجوه ولما اثبت عم انه صانع وغيره مصنوع وتوهم السايل ان فعله في الصنع كفعلنا

في الاحتياج الى الحركة والمباشرة وتحريك الالات فلذا قال السايل فيعاني الاشياء بنفسه اي يلابسها ويباشر
خلقها بنفسه ويتعب في ايجادها باستعمال الآلات وقوة قايمة به في النهاية معاناة الشيء ملابسته ومباشرته وفي
المغرب العناء المشقة وفي الصحاح عني بالكسر يعني اي تعب ونصب قال ابو عبد الله عم هو اجل من ان يعاني
الاشياء بمباشرة ومعالجة اي بمباشرة بالاعضاء والجوارح ومزاولة بالحركة والانتقال ومعاملة بالالات والقوى
لان ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الاشياء له الا بالانقياد له ولا يمكن هو في فعلها الا بالمباشرة والمعالجة لعجزه
وضعف قدرته وعدم ترتب فعله على مجرد ارادته فيحتاج في تنفيذ مشيته الى المباشرة والحركات واستعمال
القوى والآلات وهو متعال عن الاتصاف بصفات المخلوق نافذ الارادة والمشية في جميع الممكنات فعال لما يشاء
بمجرد ارادته ومشيته بلا روية لها ولا تجربة استفادها ولا حركة احدثها ولا همة نفسية اضطرب فيها ولا
مباشرة بيا ثرتها ولا معالجة يتعب منها فسبحان من اذا اراد شيئا يقول له كن فيكون بلا صوت يقرع ولا نداء يسمع
فهو متوحد في ذاته اذ لا تكثر فيه ومتوحد في افعاله اذ لا شريك له من الالات والقوى وغيرها باب انه لا يعرف الا به
علي بن محمد عمن ذكره عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن حمران ابو جعفر الكوفي روى عن ابي عبد الله عم ثقة صنف
عن الفضل بن السكن عن ابي عبد الله عم قال قال امير المؤمنين عم اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة اي بانه
متصف برسالته تعالى الى عباده لتكميل نظامهم مع الايات الباهرة والمعجزات القاهرة والشرايع الالهية والنواميس
الربانية واولي الامر وهم القائمون مقامه وحجج الله على عباده وخزنة علمه بالمعروف وفي بعض النسخ بالامر بالمعروف
يعني اعرفوا الامام بهذا الوصف وهو كونه متصفا بالمعروف والعدل والاحسان او كونه امرا بها والمعروف
حدود الله واحكامه واخلاقه التي حددها للناس ومنعهم من التجاوز عنها والتعطيل لها والعدل الانصاف
او التحلي بالاوصاف الحميدة في باب التوحيد كالتوحيد المطلق بين التعطيل والتشبيه والقول بكسب
العبد بين الجبر والتفويض في باب الاعمال كاداء الواجبات والسنن بين البطالة والترهب وفي باب الاخلاق
كالحكمة بين البلاهة والدهاء والعفة بين العنة والشره والسخا بين البخل والتبذير والشجاعة بين التهور
والجبن والاحسان ان يعبد الله كانه يراه او التفضل ويرشد اليه قول امير المؤمنين عم عاتب اخاك
بالاحسان اليه واردد شره بالانعام عليه اراد ان العتاب القولي قلما يفيد والفعلي من الاحسان يجذب
القلوب ويوصل الى المطلوب ومن ثم امر الله سبحانه بالاحسان فانه يستعبد الانسان ومعنى قوله عم اعرفوا الله
بالله هذا كلام المص يدل عليه انه نقل الصدوق هذا الحديث في كتاب التوحيد الى قوله والاحسان
ثم قال بعد كلام حدثنا علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق رح قال سمعت محمد بن يعقوب يقول معنى
اعرفوا الله بالله الى اخره يعني ان الله خلق الاشخاص المتلبسة بالخصوصيات الشخصية والانوار اللايحة
في الاجرام النورية والجواهر القايمة بذاتها الغير المفتقرة الى الموضوع والاعيان التي لها هيئة وجثة معلومة
والابدان التي لها جوارح واعضاء مخصوصة والجواهر الصرفة العارية عن العلايق المادية ذاتا وفعلا
والارواح التي هي الملائكة او النفوس البشرية وفي بعض النسخ والجواهر الارواح بترك العطف بينهما وفهما

على الابتداء والخبر قال عياض الروح والنفس بمعنى واحد لقوله عم ان الله قبض ارواحنا وقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وقيل الروح جسم لطيف مودع في البدن يتبعه الجسم مادام ذلك الجسم فيه والانسان هو مجموع الروح والبدن والنفس ذات الشيء ووجوده وقيل النفس جسم لطيف مودع في البدن محل للاخلاق الملعونة كما ان الروح محل للاخلاق المحمودة والانسان يطلق على ذلك كله وقيل الروح هو النفس المتردد في الجسد وقيل الروح امر مجهول لا نعلم حقيقته وقيل غير ذلك وهو الله عز وجل لا يشبه جسما وكذا لا يشبه جسمانيا ولا روحا لتنزهه عن الجسمية ولواحقها وعن التشبيه بالمخلوق المحتاج وليس لاحد في خلق الروح الحساس الدراك امر ولا سبب هو المتفرد بخلق الارواح السماوية والحيوانية والاجسام الارضية والفلكية وفيه رد على من نسب خلقها الى العقول المجردة والمبادي العالية زعما منه انه تع واحد لا يصدر عنه الا الواحد وتنبيه على استحالة مشابهته بمخلوقاته الحادثة فاذا نفي عنه التشبيه بشبه الابدان وشبه الارواح يمكن ادراج الاجسام والجسمانيات كلها في الابدان وادراج المجردات ولواحقها كلها في الارواح للاشتراك في علة النفي فيكون المراد نفي مشابهته عن جميع ما سواه فقد عرف الله بالله اي بما يليق به وهو انه هو الله المبدء المسلوب عنه صفات الخلق وشباهتهم كما قال ليس كمثله شيء واذا شبهه بالروح او البدن او النور او بغير ذلك من الجواهر والاعراض فلم يعرف الله بالله اذ كل ما اتصف بمشابهته شيء من ذلك فهو مصنوع مثله ليس هو الله صانع جل شانه انما اقتصر في معرفة الله بالله على ذكر الصفات السلبية ولم يذكر معرفته بالصفات الثبوتية الذاتية اما لان الصفات الذاتية ايض عند التحقيق راجعة الى السلب فان قدرته عبارة عن عدم عجزه عن شيء وعلمه عبارة عن عدم جهله بشيء وعلى هذا كما يرشد اليه قول امير المؤمنين عم كمال توحيده الاخلاص وكمال الاخلاص نفي الصفات عنه واما لان التوحيد المطلق والاخلاص المحقق لا يتحقق الا بنفي جميع ما عداه عنه ونفي مشابهته بالغير ويسميه اهل العرفان بمقام التخلية ولما كان مقام التخلية مقدما على مقام التحلية وكان الغرض من هذا الحديث تعليم كيفية السلوك اليه سبحانه وكانت العقول البشرية القاصرة عن ادراك حقيقته وحقيقة شانه بريئة من هذا العالم المحسوس اليه مع رفاقة الوهم والخيال وكان الوهم حاكما بمثليته تع لما يراه من المحسوسات و مشابهته بالمخلوقات اقتصر على ذكر السلب للتنبيه على انه يجب على السالك ان يغسل درن الحكم الوهمي في شانه تع عن لوح الخيال فهو اهم بهذا الاعتبار وان اردت زيادة توضيح فنقول المعرفة به تع طريقان الاول معرفة الحق بالحق ومعرفة ذاته المقدسة بذاته وبجميع الصفات الكمالية التي هي نفس ذاته الاحدية لا بواسطة امر خارج عنه وحيثيات مغايرة له وهذه المعرفة ليست لمية لتعاليه من العلة ولا انية لعدم حصولها بواسطة المعلول وايض المعرفة اللمية والانية انما تحصلان بالنظر والاستدلال وهذه المعرفة انما تحصل بالكشف والظهور للكمل من اوليائه كما قال سيد المرسلين لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهي مرتبة الفنا في الله بحيث لا يشاهد فيها غيره فهو معروف بالذات لا بغيره وكما قال سيد الوصيين امير المؤمنين عم ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله اذ لا شبهة في ان هذه الرؤية ليست رؤية ظاهرية بل هي رؤية قلبية ولا في انها ليست مستندة

الى واسطة

الى واسطة لاستلزامه بطلان الحصر ومثله قول بعض الاولياء رايت ربي بربي ولولا ربي ما رايت ربي والظاهر ان قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى هذه المرتبة لان النبي صلى الله عليه وآله بلغ الى مقام يرى فيه الرب في الرب وبه يستشهد على كل شيء ثم الظاهر ان هذا اشارة الى انه يمكن لكل احد ان يعرف ربه بالنظر والاستدلال كما قال بعض الاكابر ان وجود الحق ضروري الثاني معرفته بالنظر والاستدلال بما دل به على نفسه من الاثار العجيبة والافعال الغريبة كما هو طريق المتكلمين الذين يستدلون بوجود الممكنات وطبايعها وصفاتها وامكانها وحدوثها وتكونها وقبولها للتغير والتركيب على المبدء الاول والى هذا الطريق اشار امير المؤمنين عم بقوله الحمد لله الدال على وجوده بخلقه وقد اشار اليه جل شانه في مواضع كثيرة من القرآن العزيز وكيفية معرفته تع من هذين الطريقين والواجب على اهل كل طريق ان يعرفوا انه تع مبدء اول لجميع الموجودات لا يشابه شيئا منها في الذات والصفات وان ينزهوه عما لا يليق به والمقصود حمل قوله عم اعرفوا الله بالله على كيفية معرفته الحقة الحقيقية التي يليق بجنابه قدس الاحدي الذات والصفات المنزه عن المشابهة بشيء من الممكنات ليفيد ان معرفته بخلاف ذلك ليست بمعرفة بل هي شرك بالله العظيم ويمكن حمله على الطريق الاول للمعرفة لانه اكمل واحسن بل على الطريق الثاني ايض لان معرفته تعالى باي طريق كان حاصلة بالله ومن جانبه ومما يؤيد ذلك ما ذكره الصدوق في كتاب التوحيد بقوله الصواب في هذا الباب ان يقال عرفنا الله بالله لانا ان عرفناه بعقولنا فهو عز وجل واهبها وان عرفناه عز وجل بانبيائه ورسله وحججه عليهم السلام فهو عز وجل باعثهم ومرسلهم ومتخذهم حججا وان عرفناه بانفسنا فهو عز وجل محدثها فبه عرفناه عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن عقبة الظاهر ان عقبة هذا هو الذي ذكره العلامة في قسم المعتمدين وصححه بضم العين واسكان القاف و قال هو ابو عمرو الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وخليفته علي عليه السلام بن قيس بن سمعان بن ابي ربيحة بالراء المهملة المضمومة والياء المنقطة تحتها نقطتين ثم حاء مهملة بعدها هاء وفي بعض النسخ ابي ذبيحة بالزاي المعجمة المفتوحة والياء الساكنة المثناة من تحت ثم حاء مهملة بعدها هاء رآه مولى رسول الله صلى الله عليه وآله قال سئل امير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربك قال بما عرفني نفسه مما ذكره في القرآن او مما الهمنيه قيل وكيف عرفك نفسه قال عم فتى بانه لا تشبهه صورة لان كل كل صورة تفتقر الى صانع غيره والله سبحانه لا يفتقر الى شيء وفيه رد على المصورة ولا يحس بالحواس المراد بالحواس المشاعر فيندرج فيها العقل وذلك لانه تع كما لا يقبل الاشارة الحسية لكونها متعلقة بجسم و جسماني وماله وضع وهيئة كما بين في موضعه كذلك لا يقبل الاشارة العقلية لاستلزامها تحديد المشار اليه وتوصيفه بصفات كلية واوضاع عقلية وانما غاية كمال العقل في معرفته ان يتصوره من جهة صفاته السلبية والاضافية او من جهة عنوانات صفاته الثبوتية الذاتية لا من حيث انه على تلك العنوانات او معروض لها بل من حيث انه فرد منها في الخارج ويصدق بوجوده بالمشاهدة الحضورية

والبراهين القطعية منزها لها عما يتلقاه الحس والوهم من توابع ادراكاتهما مثل التعلق بالمواد والوضع و
والحجم الاين والمقدار والاشارة والتحديد وغير ذلك ولا يقاس بالناس لان قياسه بهم اما في الحقيقة او في الجنس
او في الفصل او في الصفات والكيفيات وكل ذلك على الواجب بالذات المنزه عن التشابه بالممكنات محال قريب من كل شيء
بالعلم والاحاطة بكلياته وجزئياته وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير ولما كان المتبادر من اطلاق القرب هو
الملابسة والالصاق والمشابهة نزهه تعالى عن هذه الامور بقوله في بعده اي في حال بعده عن كل شيء بالمقارنة
والملابسة والمشاركة معه في ذاته وصفاته فاخرجت هذه القرينة لفظ القرب عن الحقيقة الى المجاز وكسرت الاحكام الوهمية
في ذاته وصفاته بعيد عن مشابهة الخلايق ذاتا وصفة وعن تناول العقول له حدا وكيفية وعن العلم بحقيقة
ذاته وصفاته تفصيلا واجمالا ولما كان المتبادر من اطلاق البعيد هو البعد بحسب المكان والمسافة والجهة نزهه بعده
تعالى عن هذه المعاني بقوله في قربه اي في حال قربه من كل شيء بالمعنى المذكور وفيه اشارة الى انه تعالى ليس بزماني وزماني
ولا مكاني ومكاني اذ لا يمكن اتصاف شيء منها بالقرب والبعد من جميع الاشياء من كل جهة فوق كل شيء بالقهر والغلبة
اذ كل شيء مسخر لحكمه وقدرته ومقهور لارادته ومشيته ان شاء اوجده وابقاه وان شاء اعدمه وافناه ولا يقال شيء فوقه
لان كل شيء مقهور له والمقهور لا يكون قاهرا عليه ولو وصف غيره بالقهر والقدرة فانما هو بالنسبة الى ضعيف دونه و
اذا نسب الى من فوقه كان ضعيفا بالنسبة اليه وكذلك من فوقه الى ان ينتهي الى تمام القدرة القاهرة قدرة الله الذي
هو الفوق على الاطلاق القاهر الغالب على جميع من عداه وكل من عداه في رق الحاجة اليه وذل العبودية بين يديه
امام كل شيء اي قبل كل شيء ومتقدم عليه بالعلية لاستناد جميع الموجودات على تفاوت مراتبها وكمالاتها اليه
ولا يقال له امام لانه مبدأ كل موجود ومرجعه فهو المتقدم الذي لا يتقدمه شيء في الوجود والكمال والرتبة والشرف
والفرق بين هذه الفقرة وما تقدم مع ان المقصد فيما تقدم هو الاشارة الى وصف قدرته بالتمام على كل مقدور
واظهار عجز ما سواه والمقصد في هذه هو الاشارة الى انه مبدأ لجميع الموجودات ومتقدم عليها مع اشتراكهما في الاشارة
الى مطالب اخر وهي وجوب وجوده لذاته وازليته وابديته ووحدته وعينية صفاته وعدم الحلول والتغيير و
التركيب والافتقار الى شيء كل ذلك ظاهر داخل في الاشياء بالعلم والاحاطة بكلياتها وجزئياتها وكيفياتها
والتصرف فيها كيف يشاء ولما كان المتبادر من الدخول هو الظرفية والحلول اشار الى تقدسه عن هذا المعنى
بقوله لا كشيء داخل في شيء اي لا كدخول الممكنات بعضها في بعض كدخول الجزء مثلا في الكل ودخول الحال في
المحل ودخول الجسم في المكان فان الدخول بهذا المعنى من لواحق الامكان وتوابع الافتقار وهي على واجب الوجود
لذاته محال وخارج من الاشياء المراد بخروجه منها مباينة ذاته المقدسة وصفاته الكاملة عن مشابهة شيء منها
ولما كان المتبادر من خروج شيء من شيء اختصاصه بالوضع والتحيز وخروج الجسم والجسماني من مكانه نزهه
عن هذا المعنى بقوله لا كشيء خارج من شيء كخروج الجسم من مكانه وخروج الحال من محله ذي الهيئة من هيئته الى
هيئة اخرى فان امثال ذلك من خواص الامكان ثم اتى بالتنزيه المطلق عن جميع ما لا يليق به على سبيل الاجمال فقال سبحان
من هو هكذا ولا هكذا غيره سبحان مصدر مضاف الى المفعول من سبحه اذا نزهه اي انزهه تنزيها عن جميع النقائص

والنقايض من اتصف بهذه الصفات ولا يتصف بشيء منها غيره ويحتمل ان يكون سبحان للتعجب من كمال
تنزهه وبعده عن صفات المخلوقين وبعدهم عن صفاته وفيه اشارة الى انه كما لا يكون له مشارك في صفاته
الثابتة الكمالية كذلك لا يكون له مشارك في صفاته السلبية ولكل شيء مبتداء الظاهر انه مبتدأ وخبر ويحتمل ان
يكون عطفا على قوله هكذا يعني سبحان من هو لكل شيء من الموجودات الممكنة مبتدأ يبتدأ منه وجود ذلك
الشيء وكمالاته وما يليق به واذا كان هو مبدأ لجميع الموجودات كان واجب الوجود لذاته لاستحالة ان يكون
مبدأ الجميع ممكنا محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام اني ناظرت قوما في باب معرفة الله تعالى فقلت لهم ان الله جل جلاله اجل وفي بعض
النسخ اجل واكرم من ان يعرف بخلقه اي بارشاد خلقه والحجج عليهم السلام هم المرشدون الى سبيل المعرفة واما
الهداية فموهبية كما دل عليه بعض الروايات ودل عليه ايضا قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء او بصفات خلقه لان معرفته بها شرك بالله العظيم بل العباد يعرفون بالله فقال رحمك الله اي يعرفون
الله تعالى بهدايته وتوفيقه او بما عرفهم به نفسه من الصفات اللايقة به كما مر في الحديث الثاني من هذا الباب ويحتمل
ان يقرا يعرفون على البناء للمفعول ويكون المقصود انه تعالى لا يعرف حق المعرفة بالنظر الى خلقه والاستدلال بهم عليه
بل الخلق يعرفون بنور بهم كما تعرف الذرات بنور الشمس دون العكس ولكن نور الله في افاق النفوس اقل من نور
الشمس في افاق السماء فالعز من قائل واشرقت الارض بنور ربها فضوءه قاطع كوني ارباب الضماير ونوره ساطع
في ابصار اصحاب البصاير ولا يبعد ان يكون قول امير المؤمنين عم الحمد لله المتجلي لخلقه اشارة الى هذا القسم
من المعرفة وهذه المعرفة تنقسم الى قسمين احدهما ان يرى الصانع اولا والمصنوع ثانيا وفي هذا القسم قد
يقع الالتباس فيظن ان الرؤية القلبية تعلقت بهما معا كما يقع الالتباس في الرؤية العينية للناظر الى المراة
فانه يظن انه يرى نفسه والمراة معا مع ان رؤية المراة متقدمة على رؤيته وثانيهما ان لا يرى مع الصانع
غيره وهذا القسم هو الفناء المطلق في الله ونظيره غفلة الناظر الى المراة عن رؤية شخصه اذا كان قصده من
النظر اليها مشاهدة جوهرها وحسن هيئتها وساير كمالاتها مع توجه ذهنه الى التامل في هذه الامور وتوغله
في العموق في محاسنها باب ادنى المعرفة محمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي وعلي بن ابراهيم عن المختار
بن المختار الهمداني همدان قبيلة من اليمن وبلد في العجم جميعا عن الفتح بن يزيد عن ابي الحسن عم قال العلامة الفتح
بالتاء المنقطة فوقها نقطتين ابن يزيد بالياء يعني بالياء المثناة التحتانية الجرجاني صاحب المسائل لابي الحسن
واختلفوا فيه اهو الرضا ام الثالث عليهما السلام والرجل مجهول والاسناد اليه مدخول وقيل انما اختلفوا
فيه لوقوع الاختلاف في فتح بن يزيد الجرجاني والشيخ في كتاب الرجال انما ذكره في اصحاب ابي الحسن الثالث عم وحكم
عليه بالجهالة والصدوق ره روى هذا الحديث في عيون اخبار الرضا عم بسنده عن الفتح بن يزيد عن ابي
الحسن عم في باب ما جاء عن الرضا عم من الاخبار في التوحيد قال سالته عن ادنى المعرفة الادنى من الدنو بمعنى القرب
يقال فلان داني المنزلة اي قريبها كما يقال في ضد ذلك فلان بعيد المنزلة فالمعنى سالته عن اقرب منازل المعرفة ومقاماتها

فهذا الاقرار بالله اي بوجود ذاته المقدسة المحوطة معها بجميع الكمالات على سبيل الاجمال بالعينية دون الزيادة
او المحوطة معها استيلاءها على مادق وجل وسيجيء عن الكاظم ع ان الله بمعنى المستولي على ذلك بانه لا الزيادة
بدل وبيان لقوله بالله للدلالة على نفي الشريك الموجب للتوحيد المطلق وفي كتاب عيون اخبار الرضا ع فقد
للاقرار بانه لا اله غيره ولا شبه له اي لا يشبهه شيء من الاشياء في صفاته الذاتية والفعلية والسلبية ولا يشبه
هو شيئا منها في صفات الخلق ولواحق الامكان ولم يعرف من شبهه بخلقه بل اشرك معه الها اخر ولا نظير له
اي لا يماثله شيء في ذاته المنزهة عن دنس الامكان ولواحق الافتقار ويمكن ان يراد بالاول نفي المشابهة في الصفات
الذاتية وبالثاني نفي المماثلة في الصفات الفعلية وبالجملة لكل من الخالق والمخلوق ذات وصفات تختص به
ولا يتحقق في الاخر لتنزه الغني المطلق عن لحوق نقص الامكان به وتطرق معنى الافتقار اليه وانه قديم اذ لو
كان حادثا لكان مفتقرا الى موجد فلا يكون واجبا بالذات ولا يكون مبدءا لجميع الموجودات ولا ينتهي اليه
سلسلة الممكنات واذا اقر بانه قديم فقد اقر بانه لا شيء قبله وهو ظاهر وبانه لا شيء معه اذ لو كان معه شيء
في الازل لجاز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا له والى ذلك اشار مولانا الرضا ع بقوله
اعلم علمك الله الخير ان الله تعالى قديم والقدم صفة دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته
مثبت اي معلوم وجوده بالادلة العقلية والنقلية وبالمشاهدة الحضورية او غير متغير من حال الى حال اذ
التغير امر يلحق الزمان بالذات والزمانيات بتوسطه وهو سبحانه ليس بزماني ولا زماني فلا محالة لا يلحق
ذاته المقدسة وما له من صفات الكمال ونعوت الجلال تغير اصلا فلا يجوز ان يقال مثلا كونه عالما قادرا
وكونه قويا بعد كونه ضعيفا وكونه اولا قبل كونه اخرا موجود غير فقيد اي موجود لذاته بمعنى انه غير مفتقر
في وجوده الى غيره غير فاقد لوجوده ازلا وابدا او غير فاقد لذاته ولغيره من الموجودات بمعنى انه عالم بذاته
غير غافل عنها وبذوات الاشياء وصفاتها وخواصها قبل ايجادها وبعده فسبحان الذي يعلم خائنة الاعين
وما تخفي الصدور وانه ليس كمثله شيء لان عالم القدس اجل من ان يدخل فيه صفات الخلق ولواحق الامكان
وعالم الامكان لا يصلح ان يتصف بصفات الواجب وخواص الملك الديان علي بن محمد عن سهل بن زياد عن طاهر
بن حاتم في حال استقامته طاهر بن حاتم بن ماهويه بفتح الهاء والواو غال كذاب كاخيه فارس بن حاتم وطاهر
من اصحاب ابي عبد الله وابي الحسن موسى عليهما السلام واخوه فارس من اصحاب الرضا ع قبلهما كانا
ثم تغيرا وتفسدا واظهر القول بالغلو وقال الغضائري طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني اخو فارس
كان فاسد المذهب ضعيفا وكانت له حالة استقامة كما كانت لاخيه ولكنها لا تثمر وفيه انها لا تثمر
في قبول ما رواه قبل التغير فهو كذلك وان اراد انها لا تثمر مطلقا فممنوع قال كتبت الى الرجل يعني ابا الحسن الكاظم او الصادق عليهما السلام ما الذي لا يجتزأ
في معرفة الخالق بدونه اي باقل منه فكتب اليه لم يزل عالما بذاته وبالاشياء قبل ايجادها ولا يعزب عنه شيء منها
كليها وجزئيها وحقائقها ولوازمها وعوارضها وجواهرها وحدودها التي تنتهي اليها روى الصدوق في
كتاب عيون اخبار الرضا ع بسنده عن الحسين بن بشار بالباء المنقطة تحتها نقطة والشين المعجمة المشددة

عن ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع قال سألته ايعلم الله الشيء الذي لم يكن ان لو كان كيف كان يكون فقال
ان الله هو العالم بالاشياء قبل كون الاشياء قال عز وجل انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال لاهل النار ولو
ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقال للملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون فلم يزل الله عز وجل علمه سابقا للاشياء قديما قبل ان يخلقها وفيه رد على من
زعم انه ليس عالما بذاته لوجوب المغايرة بين العالم والمعلوم ولم يعلم ان التغاير الاعتباري كاف كعلمنا بانفسنا فهو
عالم ومعلوم وعلم وعلى من زعم انه ليس بعالم بغيره لان علم احد بغيره عبارة عن صورة مساوية له مرتسمة
في العالم ولم يعلم ان علم احد بغيره قد يكون حضوريا بمعنى حضور ذلك الغير بنفسه لا بمثاله وصورته عند العالم
وعدم غفلة العالم عنه وان العلم الحضوري اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على احد لاجل
حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله وصورته فيه وعلى من زعم انه ليس عالما بالجزئيات كلها
لان الجزئيات متغيرة فعلمه بها يوجب التغير في ذاته ولم يعلم ان التغير امر اعتباري يقع في الاضافة لا في ذاته ولا
في تمكنه في ذاته ولا في صفاته ولان علمه بالكليات والجزئيات لعدم كونه زمانيا مستمر على نحو واحد ازلا وابدا
من غير تغير وتبدل اصلا وسامعا وبصيرا بالمسموعات الجلية والخفية والمبصرات الضعيفة والقوية وان
لم يكن شيء منها موجودا في الازل لقيام البراهين العقلية والنقلية على حدوث العالم فهو لذاته يسمع ويرى
حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى لا للالات كما يسمع ويبصر لاجلها الانسان
وساير الحيوانات لاستحالة اتصافه بالجسمية ولواحقها وفيه رد على من زعم انه لا يسمع ولا يبصر لان السمع والبصر
عبارة عن تاثر الحاسة والالة او امر مشروط به وليس له حاسة ولم يعلم ان ذلك في الغائب للشاهد مع الفارق
بينهما لان ذاته تعالى مغايرة لذواتنا وصفاته مخالفة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس تاثر الحاسة
ولا امرا مشروطا به ولا نكار هؤلاء الفرق الضالة المضلة علمه وسمعه وبصره خص عليه السلام هذه الثلثة
بالذكر ليثبت قلوب العباد بها وتسد بدها وهو الفعال لما يريد بمجرد الارادة من غير حركة ولا الة
ولا تعب ولا صوت وهو نافذ الارادة لا يمتنع عن ارادته شيء وفيه رد على من زعم انه واحد لا يصدر
عنه الا الواحد وسئل ابو جعفر عليه السلام الظاهر انه ليس من تتمة حديث المكاتبة وان الراوي عنه ع
غير معلوم ويؤيده ان الصدوق رواه هذه المكاتبة بعينها ولم يذكر هذه اللاحقة وقيل الاظهر
انه من رواية طاهر بن حاتم في حال استقامته موقوفة ولا يخفى بعده عن الذي لا يجتزأ بدون ذلك اي
بدونه فوضع الظاهر موضع الضمير من معرفة الخالق بيان للموصول او متعلق بلا يجتزأ وعلى التقدير
خبر المبتدأ محذوف وهو ما هو فقال ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء اذ لو كان ذا شبه من خلقه لكان
محتاجا الى المؤثر والمدبر مثله وايضا التشابه هو الاتفاق في الكيفية ولا كيفية له لم يزل عالما سميعا بصيرا
انما ترك العاطف هنا للتنبيه على كمال المناسبة بين الاخيرين وبين الاول لان السمع والبصر في حقه تعالى
نوعان من العلم المطلق وهما العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات وجيء بالعاطف سابقا للتنبيه على المغايرة

بحسب الاعتبار محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن الحسن بن علي بن يوسف بن بقاح عن سيف
بن عميرة عن ابراهيم بن عمر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان امر الله كله عجيب الا انه قد احتج
والغرايب من ملكوت السموات والارض والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية
وغير ذلك على النظام المشتمل على العجب العجيب الذي يحير ايضا بصاير الخلايق ويضطرهم الى الاقرار
بوجوده وقدرته وعلمه والاذعان لارادته وامره وحكمته واليه اشار امير المؤمنين عليه السلام
بقوله عجبت لمن شك في الله وهو يرى خلق الله الا انه الا بفتح الهمزة وتخفيف اللام حرف تنبيه وجعلها
بكسر الهمزة وتشديد اللام من اداة الاستثناء بمعنى لكن للاستدراك ودفع توهم ان من لم يحصل له المعرفة
لاحجة عليه بعيد جدا قد احتج عليكم بما عرفكم من نفسه يشير اليه قول الصادق عليه السلام ايضا ليس لله على
خلقه ان يعرفوا وللخلق على الله ان يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا وتوضيح ذلك ان الله سبحانه عرفهم
وجوده وعلمه وقدرته وحكمته اولا بما يدل على ذلك بالضرورة فان من تامل في خلق السموات والارض وما بينهما
سيما في بدو خلقه في ظلمات الارحام ومتضاعفات الاسطار واستقراره في قرار مكين الى قدر معلوم واجل
معين وانقلابه في بطن امه من حال الى حال وهو لا يعلم دعاءه ولا يسمع نداءه وخروجه من ذلك المضيق الى
منزل لم يتنسمه ومقام لم يعرفه واحتراز عنانه من الثدي عند الحاجة يعلم ان له الها صانعا قادرا عليما
حكيما وهذا العلم ضروري وان احتاج الى تنبيه كما ورد في مواضع من القرآن العزيز ثم عرفهم ما وراء ذلك
من صفات الكمال وعينتها ونعوت الجلال التي لا يطلع عليها العقول الا بالاستقلال بالاشراقات القلبية
وارسال الرسول وانزال الكتب ونصب الامام ليحيى من حي عن بينة ويهلك من هلك عن بينة ولئلا يكون
للناس على الله حجة فوجب عليهم ان يعرفوه كما عرفهم وان يصفوه بما وصف به نفسه ومن وصفه بغير
ذلك فقد اشرك بالله والحد في امره وتعدى في حقه باب المعبود علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى
بن عبيد عن الحسن بن محبوب عن ابن رئاب وعن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عبد الله
بالتوهم اي بتوهم ان له حدا او كيفية او صورة او مقدارا او اينا او وضعا الى غير ذلك من المعاني الوهمية
والصور الخيالية والمفهومات العقلية فقد كفر لانه اتخذ معبودا باطلا اذ المعبود الحق لا ينالها الاوهام ولا يدركه
الافهام ولا يعرضه لواحق المحسوسات ولا يلحقه عوارض الممكنات ولا يشبهه شيء من المخلوقات في تصوره او
تخيله او توهمه نحو من هذه الانحاء وعبده فقد كفر ومن عبد الاسم المركب من الحروف مثل الله والرحمن
والرحيم والقادر وغيرها دون المعنى المراد منه وهو الذات المقدسة المنزهة عن التركيب والحروف
فقد كفر لان المعبود الحق هو المعنى والاسم غيره ومن عبد الاسم فقد عبد غيره ومن عبد غيره فهو كافر ومن عبد
الاسم والمعنى اي المجموع من حيث هو او كل واحد منهما والاخير انسب بقوله فقد اشرك حيث جعل الاسم
مشاركا للمعنى في استحقاق العبادة فقد اتخذ الهين اثنين بل الها لتعدد الاسماء وتكثرها ومن عبد
المعنى بايقاع الاسماء عليه اي من عبد المعنى وحده وذكر اسما من اسمائه باعتبار انه دال على ما هو عليه

العادة من انتقال الذهن من اللفظ الى المعنى لا باعتبار تعلق العبادة به بصفاته متعلق بعبد او حال عن فاعله
او عن مفعوله او حال عن الاسماء يعني من عبد المعنى حال كون ذلك العابد آخذا بصفاته او حال كون المعنى
مأخوذا بصفاته او حال كون الاسماء متلبسة بصفاته التي وصف بها نفسه في القران وعلى لسان رسوله وعلمه
الرسول اوصياءه وعلمها الاوصياء ساير الخلايق كما نقف من احاديثهم فعقد عليه قلبه اي فعقد على المعنى المأخوذ
مع صفاته على الوجه اللايق به قلبه عقدا جازما ونطق به لسانه بسبب ذكر اسمائه في سر امره وعلانيته السر متعلق
بالعقد والعلانية بالنطق وتعلق المجموع بالمجموع او كل واحد بكل واحد بعينه وفيه اشارة الى اعتبار خضوع القلب
والجوارح في العبادة فاولئك اصحاب امير المؤمنين عليه السلام حقا وفي حديث اخر اولئك هم المؤمنون
حقا حقا مفعول مطلق حذف ناصبه وجوبا كما في زيد قائم حقا اي حق حقا يعني ثبت ثبوتا وفي قوله بصفاته
التي وصف بها نفسه اشعار بان صفاته توقيفية وان الحقيقة الالهية غير معلوم لنا وانما نعلمها من جهة
صفاتها واثارها الظاهرة في عالم الامكان وانها مختلفة فان اثر العلم والحكمة شيء واثر الصنع و
القدرة شيء اخر وهكذا في ساير الصفات ثم لما كان هذا العالم عالم الكثرة والتفرقة الذي يقع فيه الاوهام
على حد لا يليق بجناب الحق لان عالم الوجوب الذاتي عالم وحدة ولا كثرة فيه اصلا ولا سبيل فيه لاحكام
الوهم وكانت هذه الصفات التي اختلفت اثارها ومفهوماتها غير مفيد لمعرفته تعالى على اي وجه اخذنا
واي طريق تصورناه بل قد تصير حجابا بيننا وبينه تعالى فلذلك ترى كثيرا من الناس يقوا متحيرين
من وراء ذلك الحجاب فبعضهم شبهوه بالجسم وبعضهم شبهوه بالصورة وبعضهم اعتقد وان صفاته
امور موجودة في الخارج زايدة على ذاته عارضة لها الى غير ذلك من المذاهب الباطلة وجب على العبد السالك
الى الله الطالب لمعرفته من جهة صفاته على ما ينبغي له ان يرفع ذلك الحجاب بقوة الاشراقات القلبية
الحاصلة من اجل متابعة النواميس الالهية والقوانين الشرعية التي بينها رسول الله صلى الله عليه
وآله لوصيه امير المؤمنين عليه السلام وبينها امير المؤمنين عليه السلام للائمة وهداهم اليها
فمن عرف صفاته بتعليمهم ع وجردها عن شوايب الاوهام ومفتريات الافهام فهو من اصحابه عليه السلام
ومن عرفها برايه واخذها بوهمه فهو ضال مضل مشبه به بالخلق وظالم لنفسه ولمن يتبعه ومن اظلم
ممن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فاولئك هم الظالمون ثم هذا الطريق المتوسطين في معرفته تعالى
واما الكاملون بالنفوس القدسية كالانبياء والاوصياء عليهم السلام فهم يعرفونه بذاته ويشاهدونه
بابصار القلوب الصافية ثم يعرفون اثاره وافعاله كما يشير اليه قول امير المؤمنين ع ما رايت شيئا
الا ورايت الله قبله علي بن ابراهيم عن ابيه عن النضر بن سويد عن هشام بن الحكم انه سئل ابا عبد الله ع
عن اسماء الله واشتقاقها اي سئل عن كل واحد منهما او سئل عن اشتقاقهما وذكر الاسماء من باب التمهيد
على ان يكون هذا الكلام من قبيل سال عن زيد وحاله اي سال عن حاله ولعل ذلك السؤال لنشأ من العلم بان
اسماءه تعالى لا تدل على ذاته بذاته بل انما تدل عليها مع ملاحظة صفاتها فلذلك سال عن اشتقاقها والاشتقاق

هو كون احد اللفظين مشاركا للاخر في المعنى والتركيب فيفيد ذلك ان الاول ماخوذ من الثاني وان الثاني اصله الله مما هو مشتق اي من الله مشتق من اي شيء فقوله مما مشتق قال الي باهشام الله مشتق من اله بكسر الهمزة على فعال بمعنى مفعول فلما ادخلت عليه الالف واللام حذفت الهمزة تخفيفا لكثرة الاستعمال في الكلام ولو كانتا عوضا منها لما اجتمعتا مع المعوض عنه في قولهم الاله وانما قطعت الهمزة مع كونها ايضا غير اصلية في النداء مثل يا الله للزومها تفخيما لهذا الاسم الشريف وقال ابو علي النحوي الالف واللام عوض منها ولهذا قيل يا الله بقطع الهمزة لكونها عوضا عن الهمزة الاصلية المحذوفة التي هي همزة قطع لكونها جزء الكلمة ورد الاول بانه لا يجوز ان يكون قطعها لكثرة الاستعمال لان ذلك يوجب ان يقطع الهمزة من غير هذا الاسم مما يكثر استعمالهم له فعلمنا ان ذلك لمعنى اختصت به ليس في غيرها ولا شيء اولى بذلك المعنى من ان يكون عوضا من الحرف المحذوف الذي هو الفاء والفرق بين المشتق والمشتق منه ان المشتق وهو الله مختص بالمعبود بالحق لا يطلق على غيره اصلا والمشتق منه وهو الاله اسم جنس يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود بالحق ومع الغلبة يستعمل في المطلق ايضا كما في قولنا لا اله الا الله واما الاله فقد اختلفوا في اصل المشتق منه فقال صاحب الكشاف انه مشتق من اله بفتح الهمزة وكسر اللام اذا تحير لانه يتضمنهما معنى التحير والدهشة وذلك لان الاوهام تتحير في معرفة المعبود وتدهش العقول فيها ولذلك كثر الضلال وفشاء الباطل وقل النظر الصحيح وقيل من اله بفتح الهمزة واللام الهة بمعنى عبد لان الناس يعبدونه وهو معبود والبه مثل الجوهري وقيل من اله الى فلان اي سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره والارواح تسكن الى معرفته او من اله اذا فزع من امر نزل عليه لان العابد يفزع اليه في النوائب او من اله الفصيل اذا ولع بامه اذ العباد مولعون بالتضرع اليه في الشدائد او من وله اذا تحير وتخبط عقله وكان اصله وله فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها فقيل اله وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه لاها اذا ارتفع واحتجب لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به ويحتمل ان يقرأ ايضا اله في هذا الحديث بفتح اللام وكسرها فوجه اشتقاق الله منه الى المعاني المذكورة بلا واسطة وبالجملة المستفاد من هذا الحديث ان الله اصله اله على فعال او فعل بفتح العين او كسرها وانه يجري فيه ما يجري في اصله من المعاني المذكورة وانه صفة كاصله وان صار علما للذات المقدسة كالنجم للثريا وبذلك يظهر بطلان قول من قال ان الله غير مشتق من شيء وانه علم في الاصل للذات المخصوصة لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لا بد له من اسم يجري عليه صفاته ولا يصلح لذلك ما يطلق عليه من الاسماء سوى الله ولانه لو كان وصفا لم يكن لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة بحسب اصل الوضع الوصفي قال القاضي والاظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا اجري مجراه في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر اخر حقيقي او غيره غير معقول

للبشر

للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض معنى صحيحا ولان الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركا للاخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة والاله يقتضي مالوها اي حائرا متحيرا امره هو شاني امره او عابدا مستعبدا له او ساكنا اليه مطمئنا بذكره او فازعا اليه او مولعا بطاعته متضرعا له او متحيرا متخبطا متفكرا في شانه وعلو قدره او محتجبا عن ادراكه فالله لكونه مشتقا من الاله يقتضي مالوها بهذه المعاني ايضا والغرض من هذا الكلام التنبيه على اعتبار ما يقتضيه المشتق منه في المشتق ايضا ويحتمل ان يراد بالمالوه المالوه فيه فيتعلق به في وهو المعبود وهذا انسب بقوله والاسم غير المسمى فالله يعني المركب من الف ولام وهاء غير معناه المقصود عنه وقد اختلفوا في ان الاسم غير المسمى او عينه والاول هو الحق وهو مذهب المعتزلة والثاني هو الباطل وهو مذهب الاشاعرة قال الراغب من قال بالاول نظر الى قولهم سميته زيدا وزيد اسم حسن ومن قال بالثاني نظر الى قولهم رايت زيدا او زيد رجل صالح فان مرادهم هو المسمى اقول فيه نظر لان مرادهم من هذا اللفظ مسماه باعتبار ان الحكم مترتب عليه لان اللفظ نفس مسماه فلا دلالة فيه على العينية وقال الشيخ ره في الكشكول اعلم ان اصحاب القلوب على ان الاسم هو الذات مع صفة معينة وتجل خاص وهذا الاسم هو الذي وقع فيه التشاجر انه هل هو عين المسمى او غيره وليس التشاجر في مجرد اللفظ كما ظنه المتكلمون فسودوا قراطيسهم واتعبوا افكارهم بما لا يجدي لطائلا ولا يفوق العالم به على الجاهل شعر زهر بازيچه ومنى ميتوان خواند زهر افسانه فيضي ميتوان بافت وفيه ايضا نظر لانه ان اراد بالذات الماخوذة مع صفة معينة ذات المعنى وهي المراد بالمسمى وكونها عين الاسم اول النزاع على انه لا معنى للتشاجر المذكور بعد تسليمه فان اراد بها ذات اللفظ الحاصلة من الحروف ودلالتها على صفة مخصوصة فهذا عين ما ذكره المتكلمون فليتامل ثم لهذه المسئلة فوائد كثيرة وما يقال من ان النزاع فيها وتحقيق الحق منها طائل تحته ليس بشيء وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في باب معاني الاسماء واشتقاقها انشاء الله ولما اشار الى ان الاسم غير المسمى اشار الى اقسام العبادة واثبات واحد من تلك الاقسام وابطال ما عداه بقوله فمن عبد الاسم واتخذه معبودا لنفسه دون المعنى المقصود من هذا الاسم الذي هو المعبود بالاستحقاق فقد كفر بالله حيث جعل ما ليس برب ربا معبودا او لم يعبد شيئا اي ليست عبادته هذه عبادة او لم يعبد شيئا موصوفا بالشيئية الحقة الحقيقية المجردة عن شوائب الامكان ولواحق الحدوث والتعظيم ومن عبد الاسم والمعنى اي مجموعهما من حيث المجموع او كل واحد منهما بالاستقلال فقد كفر وعبد اثنين كفر باعتبار انه عبد المجموع او جعل ما ليس بمعبود معبودا او اشرك باعتبار انه عبد كل واحد منهما واعتقد ان المعبود اثنان ومن عبد المعنى دون الاسم وان ذكر الاسم فانما ذكره لينتقل منه الى معناه ويدعوه به فذاك التوحيد المطلق الذي اعتبر فيه تجرده عن جميع ما سواه حتى عن اسمه الذي هو من اخص الاشياء افهمت يا هشام معنى هذا الكلام استفهام عن ذلك لما فيه من دقة باعتبار وجوب تجرده عن جميع ما ينافي التوحيد المطلق من شوائب الاوهام قال فقلت زدني قال ان لله تسعة وتسعين اسما مثل ما رواه الصدوق باسناده مرفوعا عن علي بن موسى الرضا عن ابائه عن علي عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله

عليه وآله ان لله عز وجل تسعة وتسعين اسما من دعا الله بها استجاب له ومن احصاها دخل الجنة وفي كتاب
مسلم ايضا عنه صلى الله عليه وآله قال ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة اقول هذا
العدد من اسمائه تعالى ذكره صاحب العدة فيها وشرحه وفي هذه الاخبار دلالة على ان الله هو اشهر اسمائه تعالى العدد
لاضافة الاسماء اليه ولانه يعم في كل الاسماء الحسنى به فيقال مثلا الرحمن اسم الله ولا يقال الله اسم الرحمن ولا
دلالة فيها على حصر اسمائه تعالى في هذا العدد الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اتفاقا فلا ينافي ما يدل على ان اسمائه
تعالى ازيد من ذلك كما سياتي في باب حدوث الاسماء وثبت ذلك ايضا من طرق العامة وانما اقتصر على هذا العدد
لكونه من اشرف الاسماء الحسنى وقال بعض العامة هذه التسعة والتسعون مخفية من جملة اسمائه كالاسم الاعظم
وليلة القدر ورد هذا القول بانه بعيد لا يكاد يعقل القول من احصاها دخل الجنة وكيف يحصي ما لم يعلم
وههنا شيء من كلام العامة لا باس ان نشير اليه فنقول قال القشيري في حديث مسلم ان لله تسعة وتسعين
اسما دلالة على ان الاسم هو المسمى اذ لو كان غيره لكانت الاسماء لغير الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى وقال ابو عبد الله الابي استشكل شيخي وامام مجلسه كلام القشيري هذا وقال ومن اين يلزم ان يكون الاسماء
لغيره ومضى المجلس على استشكال ذلك ثم قال الابي وبيانه والله اعلم ان الحديث دل على ان التسعة والتسعين
اسماء الله تعالى لاسناده اليه تعالى فان الاسم هو المسمى صح الاسناد وان لم يكن الاسم هو المسمى لم يصح الاسناد كان كان ص
وكانت لغيره وكونها لغيره باطل واجاب بان الاسم غير المسمى ولا يلزم ما ذكره بل هي اسماء لله ولا يلزم منه تعدد
في الاله لان الذات الواحد يكون له اسماء كثيرة تختلف بحسبها وبحسب الاعتبارات الزائدة عليها كالله والقادر
والعالم وغير ذلك من اسمائه تعالى ولفظ الله اسم للذات من غير زيادة على القول بانه غير مشتق وعالم وقادر
كل منهما يدل على ذلك مع زيادة ما اتصف به من العلم والقدرة وكذلك في بقية الاسماء فلو كان الاسم هو المسمى
لكان كل اسم منها الها فلزم تعدد الاله على قدر تعدد الاسماء والتالي باطل باتفاق الامة فالمقدم مثله لا يقال المسمى
بهذه الاسماء اله فلو كان المسمى متعددا لزم تعدد الاله وان لم يكن الاسماء نفسه وان كان واحدا لزم على تقدير
ان يكون الاسماء نفسه اتحاد تلك الاسماء لا تعدد الاله لانا نقول اتحاد تلك الاسماء المختلفة المتغايرة ايضا
باطل على ان اتحادها لا يعقل فلذلك جعل اللازم تعدد الاله ولكن الله معنى قائم بنفسه موجود لذاته لا تركيب فيه
ولا تكثر بحسب الذات والصفات يدل عليه بهذه الاسماء فهذه الاسماء جعلت دليلا عليه وعلامة له ليدعوه الخلائق
بها لا يقال مدلول هذه الاسماء ليس امرا واحدا لان مدلول الله هو الذات وحدها او مع اعتبار المعبودية معها
مثلا ومدلول العالم هو الذات هو الذات الموصوفة بالعلم ومدلول القادر هو الذات الموصوفة بالقدرة
وهكذا مدلولات ساير الاسماء ولا شك في ان هذه المدلولات متغايرة لانا نقول هذه المدلولات معان
وعنوانات ينتقل منها الذهن الى الذات المقدسة المنزهة عن التجزي والتعدد والاتصاف بصفة هي تلك
المفهومات وغيرها الا ان ذاته لما لا يخفى عليها شيء ولا يعجز عن شيء اطلق عليها العالم والقادر بهذه الاعتبارات
وملاحظة الاعتبارات لا يوجب اختلاف الذات اصلا وكلها غيره هذا اربعة اشياء الاسم والمسمى والمسمي والتسمية

فالاسم

فالاسم الكلمة الدالة على معنى كلفظ بيت والمسمى الذات الموضوع لها تلك الكلمة والمسمي الواضع لتلك
الكلمة لتلك الذات والتسمية جعل تلك الكلمة اسما لتلك الذات كوضع البيت لمسماها وقد يطلق
التسمية على ذكر الاسم هكذا بيت والاربعة متغايرة كما ترى وهو مقتضى اللغة والعرف وقد يكون التغاير
بين المسمى والمسمي بالاعتبار ثم ذكر من اسماء الشاهد لتوضيح المقصود فقال يا هشام الخبز اسم للماكول والماء
اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق فان من قال اكلت الخبز وشربت الماء ولبست الثوب
واحرقت النار اراد بها هذه المسميات دون الاسماء واستدل من وافقنا من العامة على مغايرة الاسم
المسمى بقول عايشة قالت للنبي صلى الله عليه وآله ما اهجر الا اسمك حين قالت غضبا عليه ولا رب ابراهيم
ولم تقل الا ورب محمد لانه لو كان الاسم نفس المسمى لكان هاجرة له واجاب من ذهب منهم الى العينية بان هذا في
المخلوق ولا نزاع فيه وانما النزاع في الخالق وفي ان اسمه هو المسمى لانه تعالى في ذاته وصفاته واسمائه لا يشبه
ذوات المخلوقين وصفاتهم واسمائهم وانت بان هذا الفرق تحكم افهمت يا هشام فهما تدفع به وتناضل
اي تجادل وتخاصم وتسبقه وتغلبه به اعداءنا والملحدين المايلين العادلين عن دين الله من الالحاد
على ما رايناه من النسخ حال كونهم اتخذين مع الله تعالى غيره على تضمين معنى الاخذ ونقل الشيخ الطبرسي ره هذا
الحديث بعينه في كتاب الاحتجاج وفيه والمتخذين مع الله تعالى غيره من الاتخاذ بالتاء المثناة من فوق والذال
المعجمة وهو الاظهر قلت نعم فقال نفعك الله به في الدنيا والاخرة وثبتك يا هشام في الدنيا وعند المناظرة قال هشام
فوالله ما قهرني اي ما غلبني احد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا الظاهر ان حتى ههنا للعطف ومعناها الغاية
والانتهاء كالى وما قبلها ينقضي شيئا فشيئا الى ان يبلغ اليه فلذلك وجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وحكم
الجارة حكم العاطفة في المعنى المذكور الا في شيئين احدهما ان الجارة بعد جزء اخير مثل سرت اليوم حتى وقت الغروب
او ما يلاقي جزءا اخيرا مثل سرت اليوم حتى المغرب بخلاف العاطفة فان بعدها لا يكون الاجزاء اخيرا وثانيهما
ان الجارة بعدها اسم مفرد بخلاف العاطفة فان بعدها جملة فعلية او اسمية اذا عرفت هذا فنقول قوله حتى
قمت مقامي هذا حتى قمت في مقامي هذا المقام الذي انا فيه الآن او حتى بلغت مرتبتي هذا او حتى قمت من مقامي هذا
المقام الذي هو مقام تعليمه ودعائه عليه السلام على اعتبار الابتداء من زمان التكلم بقوله فوالله ما قهرني
احد واعتبار الانتهاء الى زمان القيام من مجلسه عليه السلام علي بن ابراهيم عن العباس بن معروف عن عبد
الرحمن بن ابي نجران قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام او قلت له الشك من العباس او من علي وكونه من عبد الرحمن
بعيد جعلني الله فداك نعبد الرحمن الرحيم الواحد الاحد الصمد المراد بالواحد نفي التركيب والاجزاء
الخارجية والذهنية عنه وبالاحد نفي الشريك في ذاته وصفاته وقال ذو المفاخر صاحب العدة هما اسمان
يشملهما نفي الابعاض والاجزاء والفرق بينهما من وجوه الاول ان الواحد هو المتفرد في الذات والاحد هو المتفرد
بالمعنى يعني الصفات الثاني ان الواحد اعم موردا لانه يطلق على من يعقل وغيره والاحد لا يطلق الا على من يعقل
الثالث ان الواحد يدخل في الضرب والعدد ويمتنع دخول الاحد في ذلك وسيجيء زيادة تحقيقها والصمد

هو السيد الذي يصمد اليه في الامور ويقصد في الحوائج والنوازل واصل الصمد القصد تقول صمدته اي قصدته
وقيل الصمد الذي ليس بجسم ولا جوهر وسيجيء ايضا زيادة توضيح له ولما كان كلام السائل يحتمل امرين احدهما
انا نعبد هذه الاسماء ومفهوماتها وعنواناتها وثانيهما انا نعبد مسماها امره عليه السلام بالثاني ونهاه عن
الاول على الوجه الاتم كما اشار بقوله قال افقال على سبيل الكناية او من باب المشافهة ان من عبد الاسم دون المسمى
بالاسماء فقد اشرك لانه من عبد الهة لتعدد الاسم وكفر وجحد اي كفر بربه المستحق للعبادة وجحده لانه لم يعبده
ولم يتخذه الها ولم يعبد شيئا لان عبادته هذه هباء لا يترتب عليها ثواب او لم يعبد شيئا هو المعبود بالحق
لان اسمه غيره بل اعبد الواحد الاحد الصمد المسمى بهذه الاسماء دون الاسماء اعبد يحتمل ان يكون امرا وان يكون
متكلما وحده ثم اشار الى ان الاسماء غيره وان ليس لها استحقاق العبادة بقوله ان الاسماء صفات وصف بها
نفسه المراد ان اسمائه تعالى كلها دالة بحسب الوضع على صفات وصف بها نفسه وصفا اعتباريا اذ صفاته عين
ذاته والدال على صفات الذات ليس نفس تلك الذات ولا نفس تلك الصفات والمستحق للعبادة هو الذات دون
غيرها والمراد ان الاسماء علامات وادلة وضعها لنفسه ليعرفه الخلايق ويدعوه بها فهي مخلوقة وكل ما هو مخلوق لا
يستحق العبادة باب الكون والمكان محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابي حمزة قال سال نافع
بن الازرق ابا جعفر عليه السلام فقال اخبرني عن الله متى كان اي في اي وقت وزمان ثبت وتحقق وجوده فقال
متى لم يكن حتى اخبرك متى كان يعني ان كل ما يصح ان يسال عن وجوده بمتى يصح ان يسال عن عدمه بمتى لان الشيء
لا يدخل في مقولة متى بوجوده فقط بل ان دخل فيها دخل بوجوده وعدمه جميعا ولكن لا يصح ان يسال عن عدم واجب
الوجود لذاته بمتى لان وجوده ازلي غير مسبوق بالعدم اصلا فلا يصح ان يسال عن وجوده ايضا بمتى والحاصل
ان السؤال عن كون الشيء بمتى انما يصح اذا كان كونه زمانيا ووجود الواجب تعالى شانه ليس بزماني فلا يجوز ان يسال
عنه بمتى سبحان من لم يزل ولا يزال تنزه من ليس لوجوده ابتداء ولا لكونه انتهاء ولا لذاته انتقال من العدم الى الوجود
ولا من الوجود الى العدم عن ان يدخل في مقولة متى وجودا وعدما او من جميع النقائص ولواحق الامكان
فردا حال من فاعل لم يزل اي فردا في ذاته وصفاته فلا تركيب فيه اصلا ولا يشبهه شيء وقطعا صمدا اي مقصودا
لجميع المخلوقات ومرجعا لجميع الممكنات اذ كل مخلوق فهو في قيد الفاقة لديه وكل ممكن فهو في ذل الحاجة اليه لم يتخذ
صاحبة ولا ولدا لان اتخاذ الصاحبة تابع للقوة الشهوية والمماثلة والمجانسة والجسمية والتركيب والانتقال
من حال الى حال وقد ثبت تنزهه تعالى عن هذه الامور وكذا اتخاذ الولد مقتض للمجانسة والمشاركة في النوع
والافتقار الى من يعينه او يخلف عنه ويلحق مرتبة بمراتب الاجسام التي هي في معرض الزوال وقد وجب بقاؤه في
ذاته وصفاته عن جميع ذلك وفيه رد على من قال الملائكة بنات الله والمسيح بن الله والعزير بن الله عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال جاء رجل الى ابي الحسن الرضا عليه السلام
من وراء نهر بلخ فقال اني اسالك عن مسئلة كانه اراد بالمسئلة جنسها لان ما سال عنها ثلث مسائل فان
اجبتني فيها بما عندي اي بالجواب الحق الذي عندي ولعل الرجل كان من اهل الكتاب واخذ ذلك من الكتب

الالهية

الالهية قلت بما شئت فقال ابو الحسن عليه السلام سل عما شئت فقال اخبرني عن ربك متى كان متى سؤال عن حال
تعرض الشيء بسبب نسبته الى الزمان وكونه فيه او في الآن والاظهر بالنظر الى الجواب ابن بدل متى وهو سؤال عن حال
تعرض الشيء بسبب نسبته الى مكانه وكونه فيه وكان متى وقع سهوا من الناسخ ويؤيده انه نقل الصدوق رحمه
هذا الحديث بعينه في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام مع تغيير يسير عن احمد بن ابي نصر وفيه اين كان بدل متى
وكيف كان اي هو على اي وصف وكيفية من الكيفيات المتكثرة التي لا يخلو موجود من الموجودات عنها وعلى اي
شيء كان اعتماده فقال ابو الحسن عليه السلام ان الله تبارك وتعالى اين الاين بلا اين وكيف الكيف بلا كيف اي خلقهما
الاين والكيف وافاض الوجود عليهما فهو بلا اين ولا كيف لاستحالة اتصافه بخلقه وايضا عدم كونه في الاين وعدم
اتصافه بالكيف قبل ايجادهما يجب ان يكون كذلك لاستحالة اتصافه بالنقص فلا يجوز ان يتصف بضد ذلك
بعد ايجادهما لاستحالة انتقاله مطلقا فضلا عن الكمال الى النقص وبهذا تم الجواب عن السؤال الاول والثاني
سواء وقع في السؤال الاول اين او وقع متى اما الاول فظ واما الاخير فلوقوع التلازم بين الزمان والمكان حتى
انه قيل كلما كان الشيء في الزمان كان في المكان وبالعكس فاذا افاد عليه السلام انه تعالى شانه ليس في مكان
فقد افاد انه ليس في زمان ايضا والكناية ابلغ من التصريح وبالجملة افاد انه ليس في زمان مع شيء زايد وهو انه
ليس في مكان وبقي الجواب عن السؤال الثالث فاشار اليه بقوله وكان اعتماده على قدرته قال القاضي القدرة
هي التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة
الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء
على ما يشاء ولذلك قل ما يوصف به غير الباري جل شانه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع
الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضيه مشيته قال الصدوق في عيون اخبار الرضا عليه السلام يعني
بقوله واعتماده على قدرته اي على ذاته لان القدرة من صفات ذات الله تعالى فقام اليه الرجل فقبل راسه
وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان عليا وصي رسول الله والقيم بعده بما اقام به رسول الله
من النواميس الالهية والقوانين الشرعية والاحكام الربانية والاخلاق النفسانية والمراد بكون علي عليه السلام قيما بعده
انه الذي قام باجراء هذه الامور على الخلق وتقلد سياسة امورهم بامره صلى الله عليه وآله وانكم الائمة الصادقون
في كل ما اخبرتموه من امور الدين والدنيا وانكم الخلف من بعدهم الخلف من جاء بعد آخر واذا اطلق يراد به خلف الصدق
سيما اذا كان ذلك الآخر معروفا به محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد
عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قال جاء رجل الى ابي جعفر عليه السلام فقال له اخبرني عن ربك متى كان سال
عن اول زمان وجوده فقال ويلك الويل كلمة يقال لمن وقع في مهلكة وقيل هو واد في جهنم لو ارسلت فيه الجبال
لذابت من حره انما يقال لشيء لم يكن متى كان ضرورة ان حدوث الشيء مسبوق بعدمه ان ربي تبارك وتعالى
كان في الازل بلا ابتداء فلا يجوز ان يقال في حقه متى كان ولم يزل حيا عطف على كان او حال عن اسمه والحيوة هي
صفة توجب صحة العلم والقدرة وقيل هي كون الشيء بحيث يصح ان يعلم ويقدر وقال قطب المحققين في درة

التاج هي عبارة عن ادراك الاشياء وهو تعالى شانه لما كان عالما بذاته وبمعلولاته كما هي على الوجه الاتم الا بلغ كان
حيا وليست حيوته امرا زائدا على انه قايما بها بل هي عين ذاته كالعلم وساير صفاته وفاد اصطلح لعن الحي هو
الفعال المدرك وهو حي بنفسه لا يجوز عليه الموت والفناء ولبس محتاجا الى حيوة يحيي بلا كيف لان
الكيفيات على اقسامها مخلوقة حادثة ومن البين انه يستحيل ان يتصف القديم الازلي الغني على الاطلاق بالمخلوق
الحادث ولم يكن له ابدا ولم يكن الكيف ثابتا له والواو اما للعطف والتفسير وللحال كان ولا كان لكونه كونه كيف
لفظة كان اولا تامة بمعنى ثبت وجوده والواو للحال على اسمه وثانيا ناقصة وكون كيف بالرفع والاضافة اسمه
والظرف المقدم خبره يعني كان ازلا والحال انه ما كان كونه الازلي كونا مكيفا بكيفية بل كان كونا منزها عن الاتصاف
بها واذا كان كذلك وجب تنزهه عنه ابدا لان ابدية كازليته ولا كان له اين اي كان ازلا ولا
كان له حيز وجهة او حصول فيهما لان ذلك من صفات الخلق وهو منزه عن الاتصاف بها ازلا وابدا ويحتمل
ان يكون المراد بها نفي الفقرتين انه كان ازلا وما كان لكونه استعداد الاتصاف بالكيف ولا استعداد
الحصول في الاين حتى ينتقل من الاستعداد الى الفعل بعد ايجاد الكيف والاين فيقال كيف هو واين هو تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا ولا كان في شيء هذا التعميم بعد تخصيص لانه كما ينفي عنه الحصول في الاين كذلك ينفي عنه
الحلول في الشيء اما الاول فقد عرفت واما الثاني فلان الحلول في الشيء هو الحصول فيه على سبيل التبعية
وهو على الله تعالى شانه محال لانه ان افتقر الى ذلك المحل في وجوده كان لزم الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي والغنا
المطلق وان لم يفتقر كان الحلول فيه نقصا له لان ما ليس بكمال فهو نقص وهو جل شانه منزه عن الاتصاف بالنقص
وهذا رد على النصارى القائلين بحلوله في عيسى عليه السلام وعلى بعض المتصوفة القائلين بحلوله في العارفين
ولا كان على شيء على سبيل الاستقرار عليه لانه لو كان على شيء لزم الافتقار والنقص واختصاصه بجهة معينة
وخلو بعض الجهات عنه وهو محال وفيه رد على من تشبث بالظواهر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ولا ابتدع لمكانه مكانا الظاهر ان المكان الاول مصدر
والمراد انه ما اوجد لكونه مكانا اذ لو كان كونه مكانيا لما كان بلا مكان اصلا فلما كان بلا مكان قبل ايجاد
المكان علم انه ليس مكانيا والمراد انه ما اوجد لعلو كونه ومن تبرجلاله مكانا بجهة وحد يحده وانما قلنا الظاهر
ذلك لانه يمكن ان يكون المكان محمولا على الظاهر ويكون الكلام لدفع توهم من يتوهم ان له مكانا باعتبار انه
موجود وكل موجود له مكان وتوجيه الدفع ان مكانه بزعمك موجود وليس له مكانا فاذا كان المكان
المخلوق ليس له مكان فالخالق للمكان اولى ان لا يكون له مكان ولا قوي بعد ما كون الاشياء ليس الغرض من
تكوينها تحصيل كمال القوة والاستعانة بها في سلطانه على نده مشاورا وشريك مكابرا وضد منافر بل كونها لاظهار
علمه وحكمته وانفاذ قدرته وقوته وامضاء مقدره وتدبيره ولا كان ضعيفا قبل ان يكون شيئا فلم يكونه
لجبر ضعفه وتشديد قدرته ودفع العجز عنه كما يفعله المشتاق منا لتحصيل القوة والقدرة على تحسين الحظ
وصرف العجز عن نفسه لانه انما يحتاج الى ذلك العاجز الناقص في القدرة والقوة والله تعالى شانه فقوته التي

هي عبارة عن كمال القدرة وتمامها وبقائها بلا طريان الضعف تامة كاملة قاهرة ازلا وابدا لا يعلم كمالها وتمامها
وحقيقتها الا هو وهو القوي المطلق الذي كل شيء مقهور تحت حكمه وقدرته ان شاء اوجده وابقاه
وان شاء اعدمه وافناه من غير ان تتغير بذلك قوته في الشدة والضعف ولا كان مستوحشا
اي مغتما بتفرده والاستيحاش ضد الاستيناس قبل ان يبتدع شيئا فلم يبتدع الخلق ليستانس بهم
ويرفع عن نفسه الم الوحشة لان الوحشة من توابع المزاج ولواحق الحيوان الذي يأخذ من جنسه او
من غير جنسه انيسا يستانس بصحبته ويغتم بفقده والله سبحانه منزه عن ذلك ولا يشبه شيئا مذكورا في
الاشياء ومعدودا منها وصادقا عليه اسم الشيء لتنزهه تعالى عن المشابهة بخلقه في ذاته وصفاته اذ الوجوب
الذاتي يتأبى عن الاتصاف بصفات الامكان ولواحقه ولا كان خلوا من الملك قبل انشائه ولا يكون منه
خلوا بعد ذهابه وذلك لان وجود المنشات وان كان متاخرا عن عدمها ومتقدما على ذهابها و
فنائها لكن ان وقت الانشاء متاخر عن وقت عدمه ومتقدم على وقت ذهابه وفنائه لتحقق الترتيب و
التقدم والتاخر والمتوسط من الزمان والزمانيات نسبة واحدة لا يصلح ان يتعرضها بالنظر اليه قبلية
وبعدية وحالية وماضوية واستقبالية لان هذه الامور تلحق الزمان لذاته والزمانيات بتوسطه وقد
ثبت انه تعالى منزه عن الزمان ولواحقه فلا يجري فيه شيء من لواحقه ولا يجوز ان يقال نسبته الى الازل
متقدمة على نسبته الى الابد ونسبته الى وقت انشاء الملك متاخرة عن نسبته الى ما قبل ذلك الوقت
ومتقدمة على ما بعده وكذا لا يجوز ان يقال كونه مالك الملك حصل له حين انشائه ولم يكن له قبله ولا
بعد ذهابه ولا ان يقال كونه عالما بالملك محيطا به لم يكن قبل انشائه ولا بعد ذهابه بل الاشياء كلها
كلياتها وجزئياتها حاضرة بذواتها وصفاتها عنده ازلا وابدا الا باعتبار انها كانت قد يمتنع لبطلان
ذلك بل باعتبار انه لا يجري فيه عز وجل الزمان واحكامه الا ان الوهم لا لفه بالمحسوسات وانسه بالزمانيات
يتابى عن قبول ذلك ويتخيل ان الشيء كيف يكون حاضرا عنده قبل كونه قياسا له تعالى بخلقه فان ما حضر
عندنا الان لم يكن حاضرا عندنا في الزمان السابق فيختلف نسبته الينا ونسبتنا اليه بالتقدم والتاخر
والحضور وعدمه واما العقل الصريح والذهن الصحيح اذا عري عن شبهات الاوهام وجرد الباري
عن توابع الامكان ولواحق الزمان ولاحظ انه لا امتداد في جانب قدس الحق وان الامتداد انما هو في
هذا العالم يحكم حكما جازما بانه تعالى عالم قادر مالك قاهر قبل ايجاد الخلق وبعده وبعد افنائه بلا تغير ولا
تبدل ولا انتقال من حال الى حال ويمكن ان يقال المراد من لفظ الملك في قوله عم ولا يكون خلوا من الملك
قبل انشائه السلطنة ومن ضميره الخلق والمملوك على سبيل الاستخدام والقصد انه لا يخلو عن السلطنة
قبل ايجاد الخلق اذ سلطنته بعلمه وقدرته على الممكنات عند اصحاب العصمة عم سواء اوجد الممكنات او لا
لم يزل حيا بلا حيوة فانه حي بذاته وفيه تنزيه لحيوته عن التشابه بحيوة خلقه فان حيوة خلقه صفة زائدة
على ذواتهم منشأ العلم وقدرتهم واما حيوته تعالى فعين ذاته باعتبار انه يصدر عنه افعال الاحياء على وجه

الكمال وملكا قادرا قبل ان ينشا شيئا اما انه ملك فلما عرفت انه لا يكون خاليا من الملك قبل انشائه واما انه دائما
فلان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وهو الله سبحانه كذلك لان فعله مترتب على ارادته ومشيته
اذا اراد شيئا يقول له كن فيكون وملكا جبارا بعد انشائه للكون في تعلق الانشاء بالكون اشارة الى الجعل البسيط
بافاضة الوجودات وفي صحة تعلق الجعل بالماهيات كلام طويل مذكور في موضعه والجبار من اسمائه تعالى مبالغة من
الجبر لانه يجبر مفاقر الخلق ويكفيهم اسباب الرزق ويصلح نقايض حقايق الممكنات باعطاء الوجود وما يتبعه من
الخيرات والكمالات او لانه يجبر طبايع الموجودات على لوازمها وآثارها التي ليست في وسعها وقدرتها او لانه
يجبر الممكنات على الطاعة والانقياد ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والاصال
او لا يفهم الاشياء في الايجاد ويوجدها كيف يشاء والله خالق كل شيء وهو الواحد القهار او لانه لا ينال العلو
ايدي المتفكرين من قولهم للنخل الطويل العالي جبار لبعده عن تناول اليد او لانه يكسر اعناق الجبابرة ويقمع
شوكة القياصرة بالنوايب والمصايب فليس لكونه كيف ولا له اين اذ الكيف والاين خلقان من خلقه فلو كان
لكونه كيف واين لكان هو محتاجا الى خلقه في ملكه وقدرته وانه ينافي كونه ملكا قادرا جبارا على الاطلاق
قبل الانشاء وبعده ولا له حد في لانه لا اجزاء له والحد العرفي انما يتالف من اجزاء الحقيقة واللغوي وهو النهاية
المحيطة بالجسم والجسمانيات مثلا فيقف عندها لان ذلك من لواحق الكم ولتوابعه والواجب بالذات ليس
بكم ولا محل له فامتنع ان يوصف بالنهاية ولا يعرف بشيء يشبهه هذا في اللفظ وفي المعنى نهي عن تشبيهه بخلقه
وادعاء معرفته في ذلك ردا على الفرق المجسمة والمصورة تعالى الله عما يقول الظالمون ولا يهرم لطول البقاء
الهرم بالتحريك كبر السن وقد هرم الرجل من باب لبس واهرمه الله فهو هرم ووجه ذلك ان الهرم انما يحصل
بتغير المزاج وانفعاله وانكسار القوى وضعفها لطول الزمان ونوازل نوايبه وتواتر مصايبه والله
سبحانه سرمدي لا زماني وليس له مزاج ولا يعرض له انفعال وانكسار وضعف ولا يصعق لشيء اي لا يفزع
او لا يموت او لا يغشى عليه للخوف من شيء لانه تعالى فوق كل شيء قاهر عليه يقدر على اعدامه طرفة عين بل اقل
من ذلك فكيف يصعق خوفا منه ولان الصعق تابع للانفعال وهو سبحانه منزه عنه بل الخوفة تصعق الاشيا
كلها نواطقها وصوامتها ونباتاتها وجماداتها وجسمانياتها ومجرداتها وهذا مما لا شبهة فيه فان من دفع
حجاب الغفلة بينه وبين ربه ونظر الى كمال كبريائه وعظمته وقدرته وقهاريته وغنائه عن الخلق ثم نظر الى حال
نفسه وغاية فقره وفاقته وعجزه وشدة احتياجه اليه سبحانه ونظر الى ما ياتي عليه في القبر والحشر من احوال
البرزخ واحوال القيمة وهو لا يدري امن اهل الكرامة والثواب او من اهل الخذلان والعقاب لصار
مغشيا عليه من الخوف او مات فجاة ولكن قساوة القلوب في الاكثر جعلتها فارغة من الخوف بل صيرتها
اشد من الحجارة لما ينفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله
وما الله بغافل عما تعملون كان حيا بلا حيوة حادثة اي مسبوقة بالعدم لان حيوته لو كانت حادثة لكان
تعالى شانه قبل حدوثها غير حي وكان محتاجا في حدوثها الى الغير ضرورة ان الشيء لا يقدر على ايجاد حيوة نفسه

وكان قابلا للتغير ومحلا للحوادث واللوازم كلها باطلة بالعقل والنقل والفرق بين هذا الكلام وبين ما
سبق انه نفي بهذا الكلام ان يكون له حيوة حادثة ونفي مما سبق ان يكون له حيوة قديمة زايدة على ذاته ولا كون
موصوف النفي راجع الى القيد والمراد انه ليس له وجود موصوف بكونه زايدا عليه لان وجوده عين ذاته
او بكونه في زمان او مكان لان وجوده منزه عنهما او المراد انه ليس له وجود موصوف محدود بحد حقيقي يخبر عن
ذاتياته او بحد ونهاية اذ ليس لوجوده اجزاء ولا حد ولا نهاية وبالجملة وجوده لا يتصف بصفة اصلا كما لا يتصف ذاته
بها اذ كل صفة مغايرة للموصوف لان قيام الصفة بالموصوف وقيام الموصوف بذاته لا بالصفة واذا كان بين الصفة
والموصوف مغايرة فلو اتصف وجوده بصفة لزم التكثر والاحتياج المنزه عنهما عالم القدس وجلال الحق ولا
كيف محدود الظاهر انه اراد بالكيف المعنى المعروف والنفي راجع اليه لوجوب تنزيه الخالق عن الكيفيات التي هي من خواص
خلقه وانما وصفه بما هو من لوازمه اعني المحدودية بالنهاية او الحد الحقيقي او بتوارد الافراد على سبيل التعاقب
للاشعار بان هذا الوصف في الحقيقة علة لوجوب تنزيه الحق عن الموصوف به لبراءته عن الحد والنهاية وقبول
توارد افراد الكيف عليه ويحتمل ان يراد بالكيف المعنى الاعم الشامل لمطلق الصفات والنفي راجع الى المجموع باعتبار
القيد فيكون فيه اشارة الى ان له كيفا غير محدود اعني الصفات اللايقة بذاته نعم وان اطلاق الكيف عليه على
سبيل التجوز وقد اشار اليه ابو عبد الله عم في باب اطلاق القول بانه شيء بقوله ولكن لا بد من اثبات ان له
كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره ولا اين موقوف عليه ضمير المجرور اما راجع
الى الله سبحانه ومعنى وقوف الاين عليه احاطته به او راجع الى الاين ومعنى وقوفه على الاين استقراره فيه ودوامه
لاستلزامه ان يكون تعالى شانه محفوفا بالحواية ومتحيزا بالجهة ومستقرا في جهة وكل ذلك محال بالضرورة ولا مكان
جاور شيئا ضمير جاور اما راجع الى المكان والوصف للكشف والايضاح او راجع الى الله سبحانه بحذف العايد
وذلك لان كونه حالا في المكان ومجاورا فيه لشيء تابع للجسمية ومستلزم للنقصانات اللازمة للامكان فليس سبحانه
في الاين والمكان بمعنى الوقوف عليهما والحلول فيهما وهو في كل اين ومكان بمعنى العلم والاحاطة وهذا تاكيد للسابق
ويمكن الفرق بينهما بان المقصود هنا نفي ان يكون في مكان وفي السابق انه لا يجوز ان يسئل عنه باين ويقال
اين هو قال الجوهري اين سؤال عن مكان اذا قلت اين زيد فانما تسئل عن مكانه او باعتبار الوصف فان
المقصود هنا نفي ان يكون مجاورا لشيء دون شيء باعتبار كونه في مكان قريب من الشيء الاول والمقصود في
السابق نفي ان يكون واقفا على المكان حالا فيه والله اعلم بل حي يعرف اما على البناء للفاعل اي يعرف الاشياء
والامكنة وما فيها قبل ايجادها وبعده وللاضراب وجه ظاهر كانه قال وليس له مكان بمعنى الحلول فيه بل
هو حي في جميع الامكنة بالمعرفة والاحاطة بها او على البناء للمفعول بمعنى بل هو معروف في جميع الامكنة او
معروف عند اولي الالباب بتعقل صرف بريء عن علايق المواد مجرد عن ادراك الحواس وتوابع ادراكاتها من
الوضع والاين والمكان والاضراب على هذا ظاهر وملك لم يزل ذكر الملك ثلث مرات الاول لبيان انه ملك قبل
الانشاء والثاني لبيان انه ملك بعد الانشاء والثالث وهو هذا البيان انه ملك ازلا واذا كان ملكا ازلا كان ملكا

ابدا فهو ملك دائما وسلطان اولا بلا غاية واخرا بلا نهاية له القدرة الملك تقديم الظرف
لقصد الحصر اي له القدرة الكاملة على جميع الاشياء اذ كل موجود فهو منته في سلسلة الحاجة اليه
وهو تعالى مبداء وجوده وسائر ما يعد سببا له فانما هي واسطة بجعله وله الملك على الاطلاق
وكل ما للخلق مع ما في يده فهو مملوك له فاذن لا قدرة ولا ملك في الحقيقة الا له انشاء ما شاء حين
شاء بمشيته اي بمجرد مشيته وارادته بلا آلة ولا حركة ولا روية ولا مادة فقد ظلم نفسه وكفر
بالله العظيم من قال انه فاعل بالايجاب لا قدرة له على فعله ومن قال انه لم يوجد الاشياء وانما احدثها
ولم يقدر على ايجاد غيره ومن قال انه يحتاج في خلق شيء الى مادة فان ذلك ليس من صفة من هذا جلّ
شانه لا يحد ولا يبعض باجزاء مقدارية لان القابل للتحديد والتبعيض له اجزاء وكل ذي اجزاء
مفتقر الى جزئه الذي هو غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن في ذاته وكل ممكن في ذاته يفتقر في وجوده الى غيره
والواجب الوجود لذاته لا يفتقر الى الغير اصلا لا في الوجود ولا في غيره ولا يفنى بديانه وجوده
ازلي ابدي سرمدي لا يطرا عليه العدم والفناء لان الوجوب الذاتي والقدم مناف لطريان الفناء و
العدم ولان الفناء اما الانقطاع لقوة المزاجية او لميل كل شيء بطبعه الى مبدائه ليعود اليه كما بدا
منه او لاعدام الفاعل اياه او لطريان شيء آخر من الحوادث عليه وكل ذلك عليه سبحانه محال كان اولا
بلا كيف ويكون آخرا بلا اين اوليته عبارة عن كونه قبل وجود الممكنات وآخريته عبارة عن بقائه بعد
فنائهم وما وقع في بعض الروايات من نفي الاولية والآخرية عنه فانما المقصود منه نفي الاولية والآخرية
الزمانيتين واقتران سلب الكيف مع الاولية وسلب الاين مع الآخرية اما لمجرد الذكر لا لامر يقتضيه
اذ لو عكس لكان ايضا صحيحا او لان اقدام الوهم الى اعتبار الكيف له مثل زيادة الصفات المخصصة القائمة
به في مرتبة الاولية الحاصلة قبل ايجاد الاين والاينيات اظهر من اقدامه الى اعتبار الاين له في تلك المرتبة
فلذلك ذكر سلب الكيف مع الاولية ويمكن ان يقال اوليته عبارة عن اعتبار كونه مبداء الكل موجود
وآخريته عبارة عن اعتبار كونه غاية ومقصدا للكل ممكن والحاصل انهما اعتباران اضافيان
يجد ثان العقول للذات المقدسة وذلك لانك اذا لاحظت ترتيب الموجودات في سلسلة الحاجة
اليه سبحانه وجدته بالاضافة اليها اولا اذ كان انتهاؤها في سلسلة الحاجة الى عنايته المطلق
فهو اول بالعلية والشرف واذا اعتبرته بالنظر الى ترتيب السلوك ولاحظت منازل السالكين
في منازل عرفانه وجدته آخرا اذ هو آخر ما يرتقي اليه درجات العارفين ومعرفته والوصول اليه
هو الدرجة القصوى والمنزل الآخر للسالكين في حيز الامكان وعلى ما ذكرنا لا يرد ان كل ما يصح
له من الصفات كان له بذاته استحقاق واحد بجميعها دائما ولا يكون استحقاقه لبعضها سابقا على
استحقاقه لبعض آخر فلا يصح ان يقال مثلا استحقاقه للاولية ولا استحقاقه للعالمية قبل استحقاقه
للقادرية لاستحالة تغير الاوصاف واستحقاقها فيه وانما لا يرد ذلك لان استحقاقه بعلها بالنظر

الى ذاته سواء لا ترتب فيه ولا تقدم ولا تاخر ولا تباين في ذلك التفاوت بحسب الاعتبار لان اعتبار التفاوت
لا يستلزم التفاوت بالنظر الى الواقع لا يقال قد ثبت انه تعالى لا يتصف بصفة زائدة فكيف يوصف
بالاولية والآخرية لانا نقول الاولية والآخرية من الاوصاف الاضافية الصرفة والنعوت الاعتبارية
المحضة على انهما راجعتان الى السلب كالصفات الذاتية فان الاولية راجعة الى انه ليس للموجودات
مبداء غيره والآخرية راجعة الى انه ليس لها غاية ومقصد غيره واما انه تعالى بلا كيف ولا اين في حال
الاولية والآخرية له تعالى ولانه لا كيف ولا اين له في مرتبة عليته للكائنات والكيف والكيفيات والاين و
الاينيات بالضرورة وانخلاء الكيف والاين في تلك المرتبة لم يجز اتصافه بهما ابدا والا لزم انتقاله من
نقص الى كمال ومن كمال الى نقص وهو على الواجب بالذات محال وكل شيء هالك الا وجهه اقتباس من القرآن
المجيد وحجة لما ذكره من انه اول بلا كيف وآخر بلا اين بيان ذلك ان ضمير وجهه راجع اليه سبحانه والوجه
بمعنى الذات والمعنى ان كل موجود من الموجودات وان كان ماخوذا مع الوجود فهو هالك باطل ازلا وابدا
في ذاته لعدم استحقاقه من ذاته حق ثابت باق ازلا وابدا ومنه نشا وجود سائر الموجودات على النظام
الافضل والترتيب الاكمل واذا كان كذلك فهو المستحق للاولية الوجود لكونه مبداء وآخرية لكونه غاية ومقصدا
وهو المستحق ايضا لعدم اتصافه بالكيف والاين هذا الذي ذكرناه في تفصيل هذه الآية الكريمة اشار اليه بهمنيار
في التحصيل حيث قال الحق يطلق على شيء يكون الاعتقاد صادقا بسبب ذلك الشيء ومع صدق الاعتقاد
يكون ذلك الشيء دائما ومع دوامه يكون لذاته لا لغيره واذا كان كذلك فكل شيء بالقياس الى ذاته باطل وبه حق
وهو احق بان يكون حقا فلذلك كل شيء هالك الا وجهه انتهى ولهذه الآية تاويل آخر ذكره الصدوق
في اول كتاب الاعتقادات حيث قال ومعنى الوجه في هذه الآية الدين والوجه الذي يؤتى الله منه
ويتوجه به اليه وهذا الذي ذكره ره نقله المص في باب النوادر عن ابي عبد الله عليه السلام له الخلق والامر اي له
ايجاد الاشياء لا يشاركه احد وله الامر النافذ الذي لا يتابى منه شيء والمشهور ان الاول اشارة الى عالم الخلق
وهو عالم الجسم والجسمانيات والثاني اشارة الى عالم الامر وهو عالم الروح والروحانيات ولا يبعد
ان يراد بالاول خلق الممكنات مطلقا وبالثاني وضع الشرايع والامر التكليفي تبارك الله رب العالمين
اي تنزه عن النقصان والاتصاف بصفات الامكان الله الذي احدث عالم الخلق واخرجه من حد النقص
الى حد الكمال ودبر كل شيء واعطاه ما يليق به من الصفات والاحوال ويلك ايها السائل اعاد كلمة الويل
لشدة غيظه عليه السلام من السائل لما سمع منه في شان البارئ جل شانه ما لا يليق به ان ربي لا تغشاه الاوهام الغشاء
الغطاء والغشيان بالكسر الاتيان تقول غشيته اذا اتيته يعني لا تاتيه الاوهام ولا تحيط به اذ الوهم
انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات ويمكن ان يراد بالاوهام النفس وقواها لان النفس في
معرفة الصانع كالوهم في ان ما احاط به ليس هو الصانع جل شانه ولا تنزل به الشبهات لان الشبهة
انما تحصل من مزج الباطل بالحق وعدم التميز بينهما والله سبحانه عالم السر والخفيات فلا ينزل في ساحة

[illegible]

علم الجهل والشبهات ويحتمل ان يراد انه لا تنزل به شبهات الاوهام فان كل ما مثله الوهم فهو بعيد عمن قد
جل ذكره ولا يحار من شيء اما من حار الرجل يحار حيرة اذا تحير في امره ولم يعرف وجه الفصل فيه فهو حيران فيكون
فيه اشارة الى كمال علمه بالاشياء او من اجاره بالجيم يجيره اجارة اذا اغاثه من شدة وانقذه منها ولا يجار مبني
للمفعول يعني انه سبحانه لا ينزل به مصائب حتى يغيثه احد وهو الذي يغيث من يشاء ويجيره وقد اشار اليه
جل شانه بقوله قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه اي لا يغيثه ولا يمنع منه احد وتعديته بعلى
لتضمين معنى النصرة ولا يجاوره شيء اما بالجيم والراء المعجمة اي لا يسير عليه شيء ولا يخلفه وراءه لان
ذلك من صفات الاثبات او لا يتجاوز شيء عن حكمه وقدرته لان حكمه جار على جميع المخلوقات وقدرته شاملة لجميع
الممكنات واما بالجيم والراء المهملة اي لا يستقر شيء في جواره اذ ليس له مكان ونسبته الى الاماكن بالعلم والاحاطة على
السواء ولا تنزل به الاحداث اي لا تنزل به نوائب الزمان وحوادثه لانه ليس بزماني ولاستحالة الانفعال من الغير
وتغيره من حال الى حال او تنزل به الاعراض لاستحالة ان يكون محلا للعوارض ولا يسئل عن شيء فعله او لم يفعله
لانه مالك قوي على الاطلاق وسلطان عظيم بالاستحقاق ومتوحد بالعظمة والجبروت وعليم خبير بالملك
والملكوت وكل ما سواه فهو مملوك له وليس للمملوك ان يسال مالكه لم فعلت هذا وتركت ذلك سيما اذا كان المالك
عدلا عليما بالمصالح والمفاسد كلها ولا يندم على شيء فعله او تركه لتمام امره وكمال علمه واستقامة فعله واتقان
حكمه فلا يعرض فيما قضاه غلط ولا يلحقه فيما قدره شك وندامة لان ذلك من توابع نقص العلم ولوازم قبوله
للشدة والضعف وهو سبحانه منزه عن جميع ذلك ولا تاخذه سنة ولا نوم لانهما من خواص الحيوانات
القابلة للفتور والتعب والراحة اذ السنة فتور يعرض القوى قبل النوم وسببها وقوف الاعضاء عن العمل
بسبب تحلل الارواح البدنية وضعفها ورجوعها الى الاستراحة والنوم حال يعرض الحيوان من استرخاء
اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس وتعطل عن افعالها لعدم انصباب
الروح الحيواني اليها له ما في السموات وما في الارض وما بينهما من المجردات والمركبات وغيرها وما تحت
الثرى اي التراب الندي يعني به الارض والغرض من ذكر الايتين نفي تشبهه بخلقه والدلالة على كمال قدرته و
اراد تبونفرده في الالهية والربوبية وتوحده في الخالقية والمالكية ولقد رامي عليه السلام في هذا الحديث حفظ
المقصود وهو تنزيه الواجب عن صفات خلقه من ان يتلقاه وهم المخاطب بتغيير بالكلية حيث كلما نفى عنه صفات
غير لايقة به اردفها بذكر لايقة لئلا يتبادر وهمه الى ان نفي الصفات باعتبار نفي الموضوع قلبنا ما عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال اجتمعت اليهود الى راس الجالوت وهو من اعاظم علمائهم صح
واحبارهم وقيل الراس سيد القوم ومقدمهم وجالوت اسم اعجمي والمراد به مقدم بني الجالوت في العلم فقالوا
له ان هذا الرجل عالم يعنون امير المؤمنين عم فانطلق بنا اليه نسأله فاتوه فقيل لهم هو في القصر فانتظروا
حتى خرج وفي بعض حتى يخرج وهو يفتقر الى اعتبار حذف في الكلام كما لا يخفى على العارف بالعربية فقال راس
الجالوت جئناك نسألك قال سل يا يهودي عما بدا لك فقال اسالك عن ربك متى كان قال متى كان لما يسئل عن زمان

وجوده وكان السؤال عنه مختصا بالموجودات الزمانية التي لا يخلو من كون حادث وكيف وكم وغاية و
نهاية وقبل وبعد نفى عليه السلام عنه تعالى هذه المعاني للتنبيه على انه لا يصح السؤال عنه بمتى فقال كان بلا
كينونة اي بلا كون حادث قال الجوهري تقول كان كونا وكينونة شبهوه بالجيدودة والطيبوبة من ذوات الياء
ولم يجيء من ذوات الواو على هذا الحرف كينونة وهيعوعة وديمومة وقيدودة واصله كيونونة بتشديد الياء
فحذفوه كما حذفوا من هين وميت ولولا ذلك لقالوا كونونة ثم انه ليس في الكلام فعلول واما الحيدودة
فاصله فعلولة بفتح العين فسكنت ولعل المراد ان وجوده تعالى شانه نفس ذاته المقدسة الكاملة القديمة باعتبار
انها مبدا الاثار العجيبة والافعال الغريبة وليس وجوده حادثا ولا حادثا زائدا حتى يسئل عنه بمتى انه لو كان حادثا
او زائدا فاما ان يكون منه او من غيره والاول باطل لاستحالة ان يكون الشيء علة لوجود نفسه والا لزم تحقق
الوجود قبل تحققه وكذا الثاني لامتناع احتياج الواجب بالذات في وجوده الى الغير كان بلا كيف كان المراد
انه كان بلا صفة زائدة عليه والا لزم تعدد الواجب ان كانت تلك الصفة واجبة بالذات او احتياجه الى الغير
ان كانت ممكنة او المراد انه كان ولم يكن كونه مكيفا بكيفية فلا يسئل عن كونه بمتى لان هذا السؤال انما يصح فيما
له كيفية كان لم يزل بلا كم متصل ومنفصل مثل الجسم والسطح والخط والزمان والعدد والحاصل ان كونه
لم يزل منزه عن الكمية الامتدادية والعددية لان الكمية امر عرضي والوجود الازلي بريء منه ولان الكم مطلقا
يقبل القسمة والتجزية والمساوات واللامساوات وقد تنزه قدس الحق الثابت ازلا عن قبول هذه الامور وبلا كيف
ولعل المراد بسلب الكيف هنا سلب جنسه الشامل للكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات
النفسانية والكيفيات المختصة بالكم وفي السابق سلب صفاته نعم باعتبار الزيادة والمراد به هنا سلب الكيفيات
المختصة بالكم بقرينة مقارنته معه وفي السابق سلب ما عداها من الاقسام الثلثة الاول والمراد به هنا انه لم
يزل ليس غير مكيف بكيفية وفي السابق ان كونه ووجوده غير مكيف بها وعلى التقادير لا يلزم التكرار مع ان الاعادة
والتاكيد ايضا محتمل كان ليس له قبل لاستحالة حدوثه ولكونه مبدا لجميع الموجودات على نفاوت مراتبها في الوجود
والكمال فليس شيء منها قبله هو قبل القبل بلا قبل وهو قبل كل ما يفرض له القبلية من غير ان يكون شيء قبله والحاصل
انه متقدم على كل ما له تقدم على شيء من غير ان يتقدم عليه شيء يعني هو الاول على الاطلاق ولا شيء قبله لما عرفت
من وجوب انتهاء سلسلة الوجود والحاجة اليه ويحتمل ان يكون المراد انه قبل كل من يتصف بالقبلية ولا يتصف
هو لامتناع اتصافه بالصفات بل قبليته عبارة عن عدم تقدم شيء عليه او المراد انه قبل كل شيء وليست قبليته قبلية
زمانية بل قبلية سرمدية ولما لم تكن قبليته المطلقة ظاهر الدلالة على بقاء وجوده ابدا وعدم انتهائه في جانب الابد الى
غاية وعلى كونه ازلا وعدم انتهائه في جانب الازل الى نهاية اشار اليهما بقوله ولا غاية ولا منتهى بالجر عطفا على قبل
والمنتهى النهاية وقد يطلق على امتداد محل لها يعني هو قبل القبل بلا غاية ينقطع وجوده عند البلوغ اليها لان انقطاع
الوجود من لواحق الامور الزمانية المحدثة الكاينة الفاسدة وقد بينا انه تعالى ليس بزماني وايضا هو واجب الوجود
فيمتنع ان ينقطع وجوده ويلحقه العدم وكذلك هو بلا نهاية ينتهي اليها وجوده في لحاظ اولية والا لكان مسبوقا

بالعدم وهو على واجب الوجود لذاته محال وينبغي ان يعلم ان الغاية كما صرح به علماء العربية وغيرهم لها معان الاول
النهاية والثاني المسافة المحوطة مع الامتداد الكمي والثالث الباعث على الفعل وهو الذي يسمونه بالعلة الغائية
وهو قد يكون في الوجود الخارجي متاخرا عنه مثل التاديب في قولنا ضربت تاديبا وقد يكون متقدما عليه مثل الجبن
في قولنا قعدت عن الحرب جبنا وقد تكرر ذكر الغاية في هذا الباب والعاقل اللبيب يعرف من هذه المعاني ما يناسب كل
موضع انقطعت عنه الغاية اي انقطعت عنده المسافة الحسية والعقلية او انقطعت عن وجوده النهاية وذات
قبل الوصول اليه وهذا تاكيد للسابق او انقطعت عنده العلة الغائية ولم تتجاوزه الى غاية اخرى فوقه لانه غاية فوق
الغايات كما اشار اليه بقوله وهو غاية كل غاية لانه تعالى اخر ما يقصده السالكون في سكناتهم وغاية ما يطلبه العارفون
في حركاتهم في الوصول اليه بل هو غاية فوق غاياتهم ومراداتهم ومقصد فوق مراداتهم ومطالبهم كما دل عليه قوله تعالى
وان الى ربك المنتهى وقوله تعالى والى الله مرجعكم جميعا وقول امير المؤمنين عم وانت لله المنتهى فلا محيص عنك
وانت الموعد لا منجا منك بغير الا اليك والمنتهى هو الغاية وبالجملة هو الله تعالى غاية لكل موجود ونهاية لكل غاية
ومقصود ومرجع لكل مضطر مطرود ولا معدل عنه ولا مقصد فوقه ولا ملجا الا هو ولا منجا الا اليه قال راس
الجالوت امضوا فهو اعلم مما يقول فيه اي في وصف ربه ولعل اليهودي لم يفهم حقيقة كلام معدن العلوم
النبوية ومخزن الاسرار الالهية فلذلك لم ينظر اليه بعين الطاعة والانقياد او فهمه ولكن اعرض عنه للرياسة
والعناد والله ولي التوفيق واليه هداية الطريق وبهذا الاسناد ليس هذا مرجع ظاهر كانه اراد بهذا الاسناد
عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الموصلي عن ابي عبد الله عم قال جاء حبر من
الاحبار الحبر بالكسر او الفتح عالم من علماء اليهود والكسر افصح لانه يجمع على الافعال دون الفعول وهو الراجح
عند الفراء وتوقف الاصمعي في الترجيح وقال ابو عبيد والذي عندي انه الحبر بالفتح ومعناه العالم بتحبير الكلام
والعلم وتحسينه ويرويه المحدثون كلهم بالفتح الى امير المؤمنين عم فقال يا امير المؤمنين خاطبه بذلك على
الرسم والعادة والا فاليهود لا يعتقدون بايمان هذه الامة متى كان ربك فقال ثكلتك امك ثكل المراة
ولدها مات منها ثكلا وثكلا كذا في المغرب والدعاء بذلك شائع عند العرب وان لم يكن الام موجودة ومتى لم
يكن حتى يقال متى كان يمكن ارجاعه الى قياس سنشائي تقريره لو صح السؤال عنه بمتى كان صح السؤال عنه
بمتى لم يكن والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فلان متى كان سؤال عن اول وجوده وكلما كان الشيء
حادثا في وقت كان عدمه سابقا عليه فكما صح ان يقال متى كان صح ان يقال متى لم يكن واما بطلان اللازم فلان
وجوده قديم ازلي ليس مسبوقا بالعدم فلا يصح ان يقال متى لم يكن كان ربي قبل القبل بلا قبل قدم تنزيه وبعد
البعد بلا بعد يعرف بالمقايسة وقد اكد كل واحد من القبلية والبعدية بكمالها فكما ان قبليته سلب قبلية
شيء عنه وكما ان بعديته سلب بعدية شيء عنه فلا يكون شيء قبله ولا بعده ولا غاية اي ولا نهاية لوجوده
في جهتي القبلية والبعدية لكونه ازليا وابديا ولا منتهى لغاية اي ليس نهاية لامتداد وليس محلا لغاية ونهاية
اذ ليس كميته مقتضية لاتصافه بالاطراف والنهايات واقترانه بالامتداد والغايات كما اشار اليه امير المؤمنين عم

في بعض خطبه بقوله ليس بذي كبر امتدت به النهايات فكبرته تجسيما ولا بذي عظم تناهت به الغايات فعظمته
تجسيدا انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية لانه منتهى رغبة الخلايق ومفزعهم في المهمات والمقاصد
وفي الادعية الماثورة يا منتهى غاية السائلين وفي الصحيفة السجادية اللهم يا منتهى مطلب الحاجات وسر ذلك انه
لكل شيء مستقر يستقر فيه اذا بلغ اليه ومستقر القلوب والفؤاد الذي اذا بلغت اليه تطمئن ولا تطلب
سواه هو الله تعالى شانه فقال يا امير المؤمنين فنبي انت لعل منشا الاستفهام ان السائل كان قد قرا من الكتب
الالهية ان ما ذكره عليه السلام من صفات الرب وانه لا يخبر به الا نبي بتعليم ربانى فقال ويلك انا عبد من عبيد
محمد صلى الله عليه وآله وما ذكرته فانما سمعته منه وهو اخبرنا به من طريق الوحي قال الصدوق ره يعني بذلك
عبد طاعته لا غير ذلك وروي انه سئل عليه السلام اين كان ربنا قبل ان يخلق سماء وارضا قال عليه السلام
اين سؤال عن مكان اي عن حصول شيء في المكان لا عن حقيقته تقول اين زيد تسال عن حصوله في المكان
المعين وكان الله ولا مكان اذ المكان امر مخلوق حادث فلا يصح ان يسال عنه باين علي بن محمد عن سهل بن زياد
عن عمرو بن عثمن عن محمد بن يحيى عن محمد بن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال راس الجالوت لليهود
ان المسلمين يزعمون ان عليا من اجدل الناس اي اقواهم في المجادلة والخصام واشدهم في المناظرة والكلام
وافصحهم بيانا واطلقهم لسانا واعلمهم في فنون العلم كلها بحيث لم يسبقه سابق ولا يلحقه لاحق اذهبوا بنا اليه
لعلي اساله عن مسئلة واخطئه فيها اخطا خطاء اذا لم يصب الصواب كذا في تاج المصادر وخطاه تخطئة
اذا نسبه الى الخطا فقال له اخطات فاتاه فقال امير المؤمنين اني اريد ان اسئلك عن مسئلة قال سل عما شئت
دل هذا على انه عم كان بحرا زخارا في العلوم وانه كان لا يخفى عليه شيء كما يدل عليه قوله عليه السلام سلوني قال بعض
العامة هو اول قايل بهذه الكلمة ولم يقلها احد غيره وفيه دلالة على انه ليس لعلمه نهاية قال يا امير المؤمنين متى
كان ربنا قال له يا يهودي انما يقال متى كان لمن لم يكن فكان اي لمن لم يكن موجودا فوجد فيسئل بمتى عن زمان
وجوده واما من كان موجودا في الازل قبل وجود الزمان بلا بداية لوجوده فلا يصح ان يسئل عنه بمتى كان
متى كان الظاهر انه بدل عن مفعول انما يقال وهو متى كان او تاكيد له ويحتمل ان يكون اعادة للسؤال بعينه للمبالغة
في انكاره وعدم استقامته لثبوت ما ينافيه كما اشار اليه بقوله هو كاين بلا كينونة كاين اي هو موجود
بلا كون حادث فلا يدخل كونه في مقولة متى لان متى سؤال عن الكون الحادث المسبوق بالعدم وفيه تنبيه
على انه ليس المراد بكونه ما يتبادر من مفهوم الكون عند الاطلاق اعني الحدوث بل الوجود المجرد عن
الحدوث والزمان كان بلا كيف من الكيفيات المعروفة في خلقه لان اتصافه بها نقص لا يليق
بالممكنات المفتقرة من جميع الجهات ولما كان هنا مظنة ان يقول اليهودي كيف يكون الشيء بلا كون
حادث وبلا كيف بلى يا يهودي ثم بلى يا يهودي كرر بلى للتاكيد لاثبات ما انكره المخاطب ونفاه صريحا
او ضمنا ولما كان ما نفاه المخاطب هنا شيئين اتى عليه السلام بالة الاثبات مرتين ثم اوضح ذلك بقوله
كيف يكون له قبل يعني لا يكون له قبل فلا يكون له حدوث ولا كيف لان الكيف من الاوصاف الحادثة

التي لا يتصف بها غير الحادث واما انه قبل له فاشار اليه بقوله هو قبل القبل بلا غاية اي بلا نهاية في جانب الازل
ولا منتهى غاية اي لا نهاية لامتداد او لا امتداد له نهاية ولا غاية انتهاء الاضافة بيانية والمقصود نفي الانتهاء
عنه في جانب الابد وبالجملة نفي اولا ان يكون له ابتداء وثانيا ان يكون له امتداد ونهاية وثالثا ان يكون
له انتهاء وبهذا ظهر انه مباين للخلق اذ الخلق لا يخلو من هذه الامور فلا يجوز ان يوصف بالحروف والكيفيات
التي من صفات الخلق انقطعت الغايات عنده اي ليست له تلك الغايات المذكورة على ان يكون اللام
للعهد و قد يحتمل احتمالات هو غاية كل غاية لانه تنتهي اليه جميع الخلايق ومقاصدهم كما عرفت آنفا
اشهد ان دينك الحق الحق يقال للامر الثابت المطابق للواقع وتعريفه باللام لقصد الحصر ثم اكد الحصر
بقوله وان ما خالفه باطل اي زايل غير مطابق للواقع والظاهر ان المراد بالدين ما ذكره من العقايد
الصحيحة في وصف الباري ويحتمل ان يراد به الشريعة النبوية بروح يراد ببطلان ما خالفها بطلانه بعدها
لا مطلقا كما في الاول علي بن محمد رفعه عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام اكان الله ولا شيء قبله ومعه
والاستفهام يحتمل الحقيقة والتقرير قال نعم كان ولا شيء قلت فاين كان يكون كانه لكونه في مبادي
التعلم لم يقصد بذلك مجرد السؤال عن كونه في المكان بل قصد مع ذلك ان كونه ولا شيء معه مستبعد
لتوهمه ان له مكانا بناء على ان الف النفس بالمتحيزات والمحسوسات العجز نهاها عن ادراك شيء بلا تحيز ولا مكان
ولم يعلم ان المكان ايضا شيء وليس له مكان فخالق المكان اولى ان لا يكون له مكان ويحتمل انه كان عالما
بانه لا مكان له تعالى ولكن سأل عن ذلك ليعلم سر ذلك ويهتدي الى طريق المناظرة مع المخالفين قال وكان
متكئا فاستوى جالسا دل على عدم قبح اتكاء المعلم عند المتعلم ولعل سبب الاستواء هو عروض التغير
والاضطراب له من استماع هذا الكلام فقال احلت يا زرارة اي تكلمت بالكلام المحال وهو الذي ليس وجه صحة
اصلا وسألت عن المكان اذ لا مكان لان المكان سواء كان بالمعنى اللغوي كالارض للسرير او بمعنى البعد
المجرد عن المادة او بمعنى السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي لم يكن موجودا في الازل
فاستحال ان يسئل عن الموجود الازلي بانه في اي مكان كان وايضا لو كان هو في المكان باي معنى كان قابلا
للتجزية والتقسيم والزيادة والنقصان وهو منزه عن هذه الامور علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن
الوليد عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الموصلي عن ابي عبد الله عم في بعض النسخ عن ابي الحسن الموصلي عن ابي
ابراهيم عن ابي عبد الله عليهم السلام قال اتى حبر من الاحبار امير المؤمنين عليه السلام قال يا امير المؤمنين
متى كان ربك قال ويلك انما يقال متى كان لما لم يكن يعني لما لم يكن فكان والا فما لم يكن يشمل المعدومات
الصرفة ولا يصح ان يسأل عنه بمتى كان فاما ما كان ازلا بلا سبق العدم على وجوده فلا يقال متى كان لاختصاص
هذا السؤال بالكائنات الحادثة كان قبل القبل بلا قبل وبعد البعد بلا بعد ولا منتهى غاية لتنتهي غايته
اي ليس هو منتهى مسافة وهمية او حسية او عقلية او زمانية او مكانية لتنتهي مسافة اليه ويقال هو
هناك وليس قبله حتى يسئل باين او متى وانما كونه الازلي كون سرمدي مجرد في الواقع وفي لحاظ العقل عن هذه الامور

ولواحقهما

ولواحقهما فقال له الحبر ابني انت فقال الامك الهبل في الصحاح الهبل بالتحريك مصدر قولك هبلته امه اي ثكلته
وفي المغرب يقال فلان هبلته امه اذ مات ثم قال في دعاء السوء هبلتك امك ثم استعمل في التعجب كقال انك الله
انما انا عبد من عبيد رسول الله صلى الله عليه واله مطيع لاقواله وافعاله والقصر من باب قصر الموصوف
على الصفة قصرا اضافيا بالنسبة الى النبوة باب النسبة النسبة بكسر النون مصدر يقال نسبته نسبة
من باب ضرب ونصر نسبا بالتحريك ونسبة بالكسر اي ذكر نسبه ووصفه احمد بن ادريس عن محمد بن عبد
الجبار عن صفوان بن يحيى عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان اليهود سألوا
رسول الله صلى الله عليه واله فقالوا انسب لنا ربك اي اذكر نسبه وصفه لنا حتى نعرفه بصفته وكانهم
سألوه اختبارا له بانه هل يقول شيئا من قبله او يقول ما هو مذكور في التورية فلبث ثلثا اي ثلث ساعات
او ثلث ليال مع ايامها والليل ما يذكر ويؤنث بحسب السماع كما صرح به بعض الافاضل في حاشيته على المطول
فلا يرد ان حذف التاء في الثلث لا وجه له لا يجيبهم وهو ينتظر الوحي لانه كان لا ينطق على الهوى وفيه حث
للناس على السكوت فيما لا يعلمون ثم نزلت قل هو الله احد الى اخرها وفيها من جوامع التوحيد ما يعجز عنه
عقول العارفين ومن لوامع التنزيه ما يتحير فيه فحول السالكين فقد كتب العلماء ودون الفضلاء
شيئا جميلا من حقايقها وامرا جزيلا من دقايقها ولم يجد واحد ذلك معشارا فيها فمن تمسك بها او
تفكر فيها فقد رشد ومن اعرض عنها او قال بخلافها فقد هلك و فسد ورواه اي روى هذا الحديث
بمضمونه وهو ان قل هو الله احد نسبة الرب محمد بن يحيى عن احمد بن محمد وهو ابن خالد البرقي عن علي
بن الحكم عن ابي ايوب وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن الحسين يعني ابن ابي الخطاب
وهو عطف على احمد بن محمد بن عيسى لا على محمد بن يحيى عن ابن محبوب عن حماد بن عمرو النصيبي نسبته
الى نصيبين اسم بلد والرجل مجهول الحال عن ابي عبد الله عم الظاهر انه روى ابو ايوب عنه عم بلا واسطة
فلينا مل قال يعني حمادا او ابا ايوب ايضا على نا وبل كل واحد سألت ابا عبد الله عم عن قل هو الله
فقال نسبة الله الى خلقه اي صفاته الذاتية والتنزيهية المنزلة الى خلقه ليعرفوه و يميزوه بها عن غيره
من الممكنات احدا حال عن الله او منصوب بفعل مقدر اي ذكر الله في وصفه احدا لا ثاني له
في الوجود والوجوب ولا كثرة في ذاته وصفاته ذهنا وخارجا صمدا الصمد السيد المصمود
فعل بمعنى مفعول كالحسب والقبض يعني انه السيد الذي يصمد اليه في طلب الامور والنوايب و
يقصد في رفع الحوايج والنوايب ويلجأ اليه في السراء والضراء ويلتجى اليه في الشدة والرخاء و
لذلك يوصف به سبحانه لانه المستغني عن الغير على الاطلاق وكل ما سواه يحتاج اليه من
جهات متكثرة وانت اذا تاملت في معنى الاحد والصمد علمت ان جميع ما ذكره عليه السلام الى
قوله لم يلد مندرج تحتهما ومستخرج منهما ازليا اذ لو كان حادثا لكان الموجد له هو الصمد
لا هو ولان وجوب وجوده لذاته يستلزم استحالة عدمه ازلا وابدا والازل عبارة عن سلب الابتدا

والالهية عنه صمديته اى ليس بجسم ولا جسمانى ولا مفتقر الى شئ بل يفتقر اليه كل ما سواه والنسبة للمبالغة مثل
الاحمرى لا ظل له اى لا سبب او لا صورة او لا مثل او لا ظل بالمعنى المعروف له يمسكه عن عروض الزوال والحدوث
والتغير وهو يمسك الاشياء باظلتها اى باسبابها او بصورها او بغير ذلك مما ونقل عن الشيخ العارف
بهاء الملة والدين ان المراد باظلتها رب انواعها انتهى ولا يبعد ان يراد بالظل هنا الكنف من قولهم فلان
يعيش فى ظل فلان اى فى كنفه وحفظه وصيانته يعنى لا حامى له يحفظه ويصونه ويعينه وهو يحمى الاشيا
مع حاميها وحافظها ومعينها عارف بالمجهول عند الخلق لغاية صغره او لبعده عنهم كالكاين فى القفار
والساكن فى البحار او لعدم وصول فكرهم اليه وعدم وقوع ذهنهم عليه كحقايق الاشياء واجناسها كل
وفصولها الى غير ذلك فسبحان من يعلم عجيج الوحوش فى الفلوات ومعاصى العباد فى الخلوات معروف عند
جاهل من اصحاب الملل الباطلة كالملاحدة والدهرية وعبدة الاوثان واضرابهم فان كلهم يعرفونه عند
نزول الشدايد والضراء وتوارد المصايب والبلاء ولا يلوذون بما سواه ولا يدعون الا اياه كما اشار
البراهين المؤمنين عليه السلام بقوله فهو الذى يشهد له اعلام اقراره قلب ذى الجحود وهذه الامور الخمسة من
لوازم الصمد لان ازليته وجوده وصمديته وكونه حافظا للاشياء باطنها وعارفا بما لا يعرفه الخلق حتى
ضماير القلوب ووساوس الصدور ومعروفا عند كل جاهل يقتضى ان يكون رجوع الخلق كلهم اليه
فردانية الالهية والتوحيد ثابتة فى النسبة للمبالغة فى فرديته بحسب الذات والصفات والوجود و
الوجوب والربوبية بحيث لا يشاركه فى ذلك شئ ولا يشاركه احد وهذا ناظر الى الاحد ومن لوازمه
لا خلقه فيه لاستحالة حلول الحوادث فيه اذ لو جاز ذلك لكان ناقصا والتالى باطل بالاجماع والعقل و
النقل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال لزم نقصه لخلوه عنه قبل
حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال وفيه اشارة الى ان صفاته عين ذاته فهو ناظر الى الاحد ولا هو فى خلقه
لما مر من ان حلوله فى شئ هو حصوله فيه على سبيل التبعية وهو يستلزم لافتقاره الى المحل وانه على الواجب
بالذات محال وهذا من لوازم الصمد الذى هو الغنى المطلق وفيه رد على الفرق المبتدعة فان بعضهم جوزوا
حلول الحوادث فيه كالكرامية على ما هو المشهور عنهم وظنوا وجودا اوهن من بيت العنكبوت وبعضهم قالوا
بحلوله فى الحوادث كطايفة من المتصوفة والعيسوية وقد نقل قطب المحققين عن الرازى انه قال ناظرت
مع بعض النصارى وقلت له هل تعرف ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول قال نعم فقلت له ما الدليل
على انه تعالى لم يحل فى زيد وعمرو وذبابة ونملة وحل فى عيسى قال لانا وجدنا فى عيسى انه ابرا الاكمه والابرص
واحيى الموتى ولم نجد ذلك فيما ذكرت فعلمنا انه حل فيه ولم يحل فى غيره فقلت هذا مناف لما سلمت ان عدم الدليل
لا يستلزم عدم المدلول فسكت ثم قلت له قد صارت العصى فى يد موسى حية عظيمة تسعى وهذا اعظم مما ذكرت
فى عيسى فلم لا تقول انه حل فى موسى ايضا فلم يقل شيئا هذا ويمكن ان يكون قوله لا خلقه فيه ولا هو فى خلقه تفسيرا
لقوله فردانيا وبيانا له غير محسوس بالحواس الظاهرة والباطنة وقد علمت انه منزه عن ادراكها غيرمرة ولا مجسوس

ذكره

البعض الصباح

جاز لزم نقص الفن الاتصاف بان كل ما يتصف به الواجب يجب ان يكون من صفاته

اى غير ملموس باليد لاستحالة الجسمية وتوابعها من الكيفيات الملموسة عليه لا تدركه الابصار لانه
ليس بضوء ولا لون ولا ذى وضع ولا فى جهة وقد مر وجه التخصيص عدم ادراك البصر له بالذكر بعد
ذكر عدم ادراك الحواس له والظاهر ان هذه الثلثة من لوازم الاحد على كل شئ بالوجود الذاتى
والشرف والعلية فوق من كل شئ بالعلم والاحاطة لا بالمجاورة والالتصاق ودنى فبعد كان
ان يكون فى المكان او يتمنا وله التناعر او يشبهه شئ مناسبة المقدسة مباينة لجميع الممكنات
اذ ليس لشئ منها الدنو من كل شئ من كل وجه وعصى فغفر لمن جذبته النفس الامارة والشيطان
الى مهاوى الهلاك والعصيان فجرى منه ما جرى ومنهما بعد ان كانت له مسكنة بجناب الله مهاوى
وان كان ذلك الغفران متفاوتا بحسب قوة المسكنة وضعفها وهو اطيع فشكر قابل
اليسير من الطاعة بالكثير من الثواب ان ربنا لغفور شكور والشكر فى اللغة هو الاعتراف
بالاحسان والله سبحانه هو المحسن الى عباده والمنعم عليهم فالشكر حق لله تعالى على العباد ولكنه
لما كان مجازيا للمطيع على طاعته بجزيل ثوابه جعل مجازاته شكرا لهم على سبيل المجاز لا تحويه ارضه
لانه ليس بذى مكان يحويه ويحيط به لان ذلك من خواص الاجسام وما يليق بجسم ولا جسمانى
كانت الحواية مسلوبة عنه سلبا مطلقا لا سلبا مقابلا للملكة ولا تقله سمواته اى لا ترفعه
من قلة واقله اذا حمله ورفعه حامل الاشياء اى يحفظها ومقيمها بقدرته الكاملة التى لا يمنع
من نفاذها شئ من تلك الاشياء ديمومى اى ابدى دايم باق ابدا والديمومة مصدر
دام يدوم ويدام ودوما ودواما وديمومة حذفت التاء فى النسب ازلى اى كان فى ازل
بلا بداية لوجوده لا ينسى لان ذاته بذاته علم بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة ولان
النسيان بالكسر هو خلاف الذكر وذهاب الصورة العلمية من صفات النفس المدركة بالالات
البدنية فربما يشغلها عنها لبسها لاشتغالها بتدبير البدن ولا يلهو اللهو اللعب تقول
لهوت بالشئ الهو اذا لعبت به وقد يكنى به عن الجماع قال الله تعالى لو اردنا ان نتخذ لهوا الاتخذناه لهوامر
من لدنا قالوا المرأة ولا يغلط اصلا لا فى القول والفعل ولا فى الحكم والتدبير اذ الغلط انما ينشأ
من نقص العلم وهو سبحانه منزه عنه ولا يلعب قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض و
ما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون ولا لارادته فصل الفصل القطع
والمراد بها هنا القاطع يعنى ليس لارادته قاطع يمنعها عن تعلقها بالمراد اذ كل شئ مقهور له فلا
يقدر شئ ما على ان يمنعه عما اراده وقيل معناه ليست ارادته فاصلة بين شئ وشئ بل يتعلق
بكل شئ وهذا قريب مما ذكره الفاضل الاسترابادى من ان معناه ان الله تعالى يريد ما يقع من
الخير والشر وليست ارادته المتعلقة بافعال العباد فاصلة بين المرضى وغير المرضى بل متعلقة
بهما جميعا اذ لا يقع شئ منها الا بارادته كما سيجيئ وفصله جزاء اى فصله بين افعال العباد هو جزاء

لهم على افعالهم فيثيب من اطاعه ويعاقب من عصاه كما قال ان الله يفصل بينهم يوم القيمة يوم الفصل
لا جبر بان يجبر المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية كما زعمه الجبرية فان ذلك يوجب
فوات فايدة التكليف وبعث الرسل وانزال الكتب كما بين في موضعه وامره واقع اي امره التكويني
واقع بلا مهلة ولا تخلف الاثر عنه كما قال سبحانه انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والظاهر ان
ما ذكره من قوله على الهنا الحمد راجع الى معنى الصمد لان كل ذلك يقتضي صرف الحوايج اليه وانه المستحق
لذلك دون غيره ويمكن ارجاع بعضها مثل لا يحويه ايضا ولا ينقله اسمه الى معنى الاحد
كما لا يخفى على المتامل لم يلد فيورث الفعل اما مبني للفاعل او للمفعول والمال واحد يعني لم يلد فيكون
موروثا او مورثا وهو تنزيه له تعالى عن صفات البشر اذ العادة تقتضي ان الانسان يهلك فيرثه ولده
ولم يولد فيشارك مع ابيه في العز والالوهية والربوبية والملك اذ العادة تقتضي ان يكون ولد
العزيز عزيزا مثله والبرهان انهما من لواحق الحيوانية المستلزمة للجسمية والتلذذ والانتقال والتغير
والانفعال المنزه قدسه تعالى عنها ولم يكن له كفوا احد الكفي على فعيل النظير وكذلك الكفوء بضم
الكاف وسكون الفاء والكفوء بضمتين على فعل وفعول والمصدر الكفاءة بالفتح والمد وكل شيء
ساوى شيئا يكون مثله والمقصود انه تعالى لم يماثله احد في ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والاعتبارية
وهو تنزيه مطلق له عن المشابهة بالخلق بنحو من الانحاء كما قال ايضا وليس كمثله شيء والعجب كل العجب
من بعض اهل هذه الملة كيف رضيت نفوسهم واستقرت عقولهم على ان شبهوه بخلقه
في الجسمية والصورة والكيفية وغيرها خلافا لما وصف الله تعالى به نفسه وما ذلك الا لمتابعة
اوهامهم واحكامها وعدم رجوعهم في وصف الباري الى العالم المعلم الرباني تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم بن
حميد بضم الحاء مصغرا قال سال علي بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد بم يحصل فقال ان
الله عز وجل علم انه يكون في اخر الزمان اقوام متعمقون في ذات الله وصفاته او في مصارف العقول
كلها فانزل الله قل هو الله احد والايات من سورة الحديد الى قوله والله عليم بذات الصدور فمن رام
اي قصد وطلب في باب معرفة الرب وتوحيده وراء ذلك اي بخلافه او فوقه او دونه فقد هلك
فان ذلك منتهى حق الله تعالى على خلقه وغاية مطلوبه منهم ولو كان المطلوب غير ذلك لهداهم اليه ودلهم عليه
فوجب في الحكمة ان يصفوه بما وصف به نفسه وان لا يخوضوا فيما وراء ذلك لتثبت قواعد التوحيد
في قلوبهم وترسخ في نفوسهم ولا يخرجهم التعمق عما وراءها الى مهاوي الهلاك ومزال الشرك محمد بن
ابي عبد الله رفعه عن عبد العزيز بن المهتدي قمي ثقة وكان وكيل الرضا عليه السلام قال الشيخ الطوسي
ره خرج فيه غفر الله لك ذنبك ورحمنا واياك ورضي عنك برضاي عنك قال سالت الرضا عليه السلام
عن التوحيد فقال كل من قرا قل هو الله احد وآمن بها فقد عرف التوحيد اذ فيها وجوه الدلالة على وحدانيته تعالى و

ونفرده

ونفرده في الالوهية وكمال احتياج الخلايق اليه وتنزهه عن المشابهة بهم الى غير ذلك مما تعرفه العقول
السليمة قلت كيف يقراها كانه سؤال عن كيفية القراءة لاحتمالها وجوها متعددة مثل التدبر
والتعلم والتفكر وقراءتها على الوجه المعروف من تلاوة القرآن قال كما يقراها الناس وزاد فيه
هذه الزيادة تفسير لقوله وآمن بها وفي بعض النسخ فيها كذلك الله ربي كذلك الله ربي فيها
للتصديق بها والايمان بمضمونها والشهادة عليها مرتين وقال الفاضل الاردبيلي قيل فايدة
ذلك ليثاب بثواب تلاوة القرآن كله لان كل مرة بمنزلة قراءة هذه السورة الشريفة وقد ورد ان
من قراها ثلث مرات كان له ثواب تلاوة القرآن كله والصدوق روى هذا الحديث في عيون
اخبار الرضا عليه السلام مع تغيير يسير باسناده عن عبد العزيز بن المهتدي قال سالت الرضا
عليه السلام عن التوحيد فقال كل من قرا قل هو الله احد وآمن بها فقد عرف التوحيد قلت
كيف يقراها قال كما يقراها الناس وزاد فيه كذلك الله ربي باب النهي عن الكلام في الكيفية
اي في كيفية ذاته وصفاته وحقيقتهما محمد بن الحسن قال الفاضل الشوشتري كانه القمي
الذي قيل في شانه انه نظير محمد بن الوليد وفي بعض النسخ محمد بن الحسين بالتصغير عن سهل
بن زياد عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن ابي بصير قال قال ابو جعفر عليه السلام
تكلموا في خلق الله لتعرفوا انه موجود واحد حي عالم قادر مدبر حكيم لطيف خبير بيده
ازمة وجود الخلايق ونواصيهم واليه مرجعهم ومصيرهم وذلك لان اثاره الباهرة واياته
الظاهرة في العالم دالة على وجوده الظاهر في كل صورة منها وفي كل شيء من الاشياء له اية
تدل على انه واحد ولكل ذرة من الذرات لسان يشهد بوجوده وتدبيره وتقديره ولا
يخالف شيء من الموجودات شيئا في تلك الشهادات وقد اشار اليه جل شانه بقوله سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهذا الطريق من الاستدلال هو طريق
المليين وساير فرق المتكلمين فانهم يستدلون اولا على حدوث الاعراض ثم يستدلون
بحدوثها وتغيراتها على وجود الخالق الحقيقي ثم بالنظر في احوال المخلوقات على صفاته
واحدة واحدة مثلا باحكامها واتقانها على كونه فاعلها عالما حكيما وبتخصيص بعضها
بامر ليس في الاخر على كونه مريدا ونحو ذلك وكذلك الحكماء الطبيعيون يستدلون بوجود
الحركة على متحرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى اول على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون
من ذلك على وجود مبدا اول واما الالهيون فلهم في الاستدلال طريق اخر وهو انهم
ينظرون اولا في مطلق الوجود اهو واجب ام ممكن ويستدلون من ذلك على اثبات
موجود واجب ثم بالنظر في لوازم الوجوب من الوحدة الحقيقية على نفي الكثرة بوجه
المستلزم للجسمية والعرضية والجهة وغيرها ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله

عنه واحدا بعد آخر وقالوا هذا الطريق اعلى واجل من الطريق الاول لان الاستدلال بالعلة على المعلول
اولى البراهين باعطاء اليقين لكون العلم بالعلة المعينة مستلزما للعلم بالمعلول المعين من غير عكس
وقال بعض العلماء هذه طريقة الصديقين الذين يستدلون بوجوده على وجود شيء لانه اظهر وجودا
من كل شيء فان خفي مع ظهوره فلشدة ظهوره وظهوره سبب بطونه ونوره هو حجاب نوره والواجب على
اهل كل طريق ترك التعرض لمعرفة ذاته وصفاته ومقدار عظمته كما اشار اليه على الوجه العموم بقوله
ولا تتكلموا في الله اي في ذاته وصفاته فان الكلام في الله لا يزداد صاحبه الا تحيرا وبعدا عنه وفي
رواية اخرى عن حريز تكلموا في كل شيء سواء كان التكلم فيه لمعرفة ذات تلك الشيء وصفاته وآثاره
وخواصه او لمعرفة خالقه ولا تتكلموا اي ولا تتكلموا بحذف احد التائين وفي بعض النسخ بدون الحذف
في ذات الله تعالى ولا في تحقيق حقيقة صفاته وتحديدها نهي عن الخوض في ذات الله تعالى وصفاته و
تحقيق حقيقتهما فان ما يتعلق بهما بحر زاخر لا يصل الى اطرافه النظر ولا يدرك قعره البصر ولا يجري
فيه فكر البشر فكل سابح في بحار عزته وجلاله غريق وكل طالب لانوار كبريائه وكماله حريق فان تصور
من ذاته شيئا فهو يناسب ذوات المخلوقات وان تعقل من صفاته امرا فهو يناسب صفات الممكنات
وان لم يتصور منهما شيئا ولم يستقر عقله على امر صار ذلك موجبا للهم والغم والتوله والحيرة
حتى يؤدي ذلك الى الجنون كما يجد ذلك من نفسه من حركها امرارا الى تحصيل ما ليس فيه وسعها
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن سليمان بن خالد قال قال
ابو عبد الله عليه السلام ان الله عز وجل يقول وان الى ربك المنتهى اي الانتهاء فاذا انتهى الكلام
الى الله تعالى اي الى ذاته وصفاته فامسكوا ولا تتكلموا فيهما يعني ينبغي لكم النظر الى احوال الخلق و
عظمته واحكامه واتقانه وحسن نظامه لتعلموا ان لها خالقا عظيما حكيما قادرا حيا قيوما
واحدا فاذا انتهى كلامكم الى هنا وعلمتم وصدقتم به فامسكوا ولا تتكلموا بعد ذلك في ذاته وصفاته
ولا تقولوا ما هما فان معرفة حقيقتهما ليست في وسع البشر علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا محمد ان الناس لا يزال بهم المنطق
المنطق الكلام يعني يجوزهم الكلام في افعال الله تعالى وآثاره الدالة على وجوده ووحدته وعظمته
وساير صفاته حتى يتكلموا في الله بالتشبيه والتصوير والكيفية والتحديد وامثال ذلك
فاذا سمعتم ذلك فقولوا لا اله الا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء قد مر تفسير هذه الكلمة التي
هي الجامعة للتنزيه الكلي لا يصح في العقل والنقل غيره عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن حمران عن ابي عبيدة الحذاء قال قال ابو جعفر عليه السلام يا زياد
اياك والخصومات المخاصمة المجادلة لا لاثبات الحق بل للترفع واظهار الفضل والكمال والتسلط على
الاقران في المجالس بكثرة القيل والقال واما الجدال لاثبات الحق بطريق صحيح فليس بمنهي عنه كيف

وقد قال الله تعالى جادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن فانها تورث الشك
في الحق وزيغ القلب عنه بالقاء الشبهات عليه فان شر الشبهة اما منسوج من اوتار الباطل فقط او مما
الحق والباطل جميعا وعلى التقديرين قلما يتخلص منه النفس لما توسم بمقدمات الاوهام وتحبط العمل
حبط عمله حبطا بالتسكين وحبوطا بطل ثوابه واحبطه الله ابطله واسناد الاحباط الى الخصومات اسنادي
مجازي باعتبار انها سبب له وفيه دلالة على احباط العمل الصالح بالشك ونحوه هذا اذا لم يرجع عنه كما يدل
عليه ما روي عن الصادق عليه السلام قال من شك او ظن فاقام على احدهما احبط الله عمله ان حجة الله
هي الحجة الواضحة ولا بعد في ذلك اذ كان الذنوب الظاهرة قد توجب سلب النعمة الواصلة على ما روي ما
انعم الله على عبد نعمة فسلبها اياها حتى يذنب ذنبا يستحق بذلك السلب ويدل عليه ايضا قوله تعالى ان الله
لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم كذلك الذنوب الباطنة قد توجب سلب نعمة الثواب التي حصلت
بعمل آخر كما ورد ان الخلق السيء يفسد العمل الصالح كما يفسد الخل العسل وتخصيص الشك هنا بالشك
في الله او تخصيص العمل بالجدال الصحيح قبل بلوغه الى حد المخاصمة ايضا محتمل وتردي صاحبها الردي
الهلاك ردي بالكسر يردي ردى اي هلك وارداه غيره اهلكه يعني الخصومات تهلك صاحبها باستحقاقه
العقاب فان من تصدى لها لا يكتفي بسلوك سبيل الدفع وذلك لغلبة القوة الشهوية والغضبية
وشوق التسلط والتفوق عليه وعسى ان يتكلم بالشيء من ذات الواجب وصفاته او غير ذلك من الامور
الدينية وفي بعض النسخ في الشيء فلا يغفر له لفخامة قبحه وسوء عاقبته كما قال سبحانه تلقونه بالسنتكم و
تقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقال الصادق عليه السلام من
هم بسيئة فلا يعملها فانه ربما عمل العبد السيئة فيراه الرب تبارك فيقول وعزتي وجلالي لا اغفر
لك بعد ذلك ابدا كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به اي تركوا علم ما فوض اليهم وطلب منهم من الاحكام
والمعارف التي كانت لا يقين بالحق وكانت مقدورة لهم وطلبوا علم ما كفوه كفوا على صيغة المجهول اما ناقص
يائي من كفيت كفيه وفعل به ما فعل بر موا بضم الراء والميم او مهموز اللام من كفات القوم كفاء اذا ارادوا
وجها فصرفتهم عنه يعني طلبوا علم ما كفاهم الله تعالى مؤنته واغناهم عنه او علم ما كفاهم الله وصرفهم
عنه ومنعهم منه كالعلم بكنه ذاته وصفاته تعالى حتى انتهى كلامهم الى الله عز وجل فتكلموا في كنه ذاته
وصفاته وتعمقوا فيه فتحيروا العدم وصول عقلهم اليه حتى ان كان الرجل لطفا انه ليس في بعض النسخ
ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه ويدعى من خلفه فيجيب من بين يديه لذهاب عقله وتحيره فيه فامره
فكان لا يميز بين الجهات والمحسوسات فضلا عن ان يميز بين المعاني والمعقولات ويحتمل ان يكون
هذا الكلام تمثيلا لايضاح حاله في التحير والتوله وفي رواية اخرى حتى تاهوا في الارض اي ذهبوا فيها
متحيرين وضلوا ابهم هو بين مد هو شيء سحار من تاهت في ذاته نواظر العقول وحارت في صفاته
بصاير الفحول عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن الحسين بن مياح عن ابيه

قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول من نظر في الله كيف هو هلك اما بالشرك ان استقر نظره على كيفية لتعاليه عنها او بالتحير وذهاب العقل ان اضطرب في سرادق العز ولم يجد شيئا يركن اليه اذ عظمة الرب اجل واعظم من ان يضبطها عقل بشري محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن بكير عن زرارة بن اعين عن ابي عبد الله عم قال ان ملكا عظيم الشان عظمة شانه اما بحسب الدنيا او بحسب الفضل والكمال كان في مجلس له فتناول الرب تبارك وتعالى اي تكلم في كيفية ذاته وفتش في حقيقة صفاته وصرف نظر الفكر الى مطالعة كنه كبريائه وعظمته واجال بصر العقل الى مشاهدة انتهى علمه وقدرته وارسل الفهم الى عميقات اسرار كماله وحرك الوهم الى تحديد كيفية جلاله فعادت تلك التحركات قبل الوصول الى مطالبها خائبة كليلة ورجعت هذه الدركات قبل الوصول الى مقاصدها خاسئة حسيرة لكونها قاصرة عن ادراك ما طلبته من هذه المطالب الجزيلة وعاجزة عن تناول ما تمنته من هذه المقاصد الجليلة فلذلك غلب عليه التوله والحيرة ففقد من بين قومه وتاه في الارض فابتلي بما ابتلي هو سبحانه من ان تولهت القلوب من تقدير جلال عزته وتحيرت العقول من طلب كنه عظمته عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن عبد الحميد عن العلا بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال اياكم والتفكر في الله تحذير عن طلب معرفة كنه ذاته وصفاته وتبعيد عن التفكر في منتهى علمه وكماله هيهات هيهات ان من يعجز عن ادراك ذي الهيئة والادوات ويضعف عن نيل ما جبلت عليه نفسه من الصفات وعن تعقل دقائق جزئيات واعضائه وتصور حقائق محسوساته فانه فهو من ادراك ذات الله وصفاته وتعقل حقائقها وصفاته وكمالاته التي هي ابعد الاشياء عنه مناسبة واظهرها مباينة اعجز واضعف ومن تصوره بقدر فهمه وتخيله بحسب وهمه فقد حده بحدود المخلوقات وعده من قبيل المصنوعات فهو خارج عن مقام التوحيد والتعظيم وداخل في حد الشرك بالله العظيم ولكن اذا اردتم ان تنظروا الى عظمته العظيم يطلق على كل كبير محسوسا كان او معقولا عينا كان او معنى واذا استعمل في الاعيان فاصله ان يقال في الاجزاء المتصلة والكبير يقال في المنفصلة ثم قد يقال في المنفصل عظيم نحو قولهم جيش عظيم ومال عظيم والعظيم المطلق هو الله سبحانه لاستيلائه على جميع الممكنات بالايجاد والافناء وليست عظمته عظمة مقدارية او عظمة عددية لتنزهه عن المقدار والمقداريات والكم والكميات بل هي عبارة عن علو شانه وجلالة قدره وكمال شرفه وشدة غنائه عن الخلق ونهاية افتقارهم اليه في الوجود والبقاء والكمال فانظروا الى عظيم خلقه فانه اظهر عظمته للعقول بما اراها من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم فمن شواهد عظمته خلق السموات المرفوعات بلا عمد القائمات بلا سند دعاهن فاجبن طائعات لقدرته القاهرة واتين مذعنات لارادته الكاملة ومنها خلق النجوم السائرات والكواكب الساكنات التي يستدل بها الحائر في فجاج الاقطار والسائر في لجج البحار ومنها خلق الحيوانات وارشادها الى مطالبها والهامها السعي الى مقاصدها الا تنظرون

الصغير

الى الصغير ما خلق كالنملة كيف احكم خلقها واتقن تركيبها واقامها على قوائمها وبناها على دعائمها وفلق لها السمع والبصر وسوى لها العظم والبشر وجعل لها مجاري تأكل بها كالحلق والامعاء وشراسيف بطنها كالعظام والاضلاع وخلق في راسها عينا باصرة واذنا سامعة وشامة قوية تدرك بها من مسافة بعيدة وهي مع صغر جثتها ولطافة هيئتها بحيث لا يكاد تنال بلحظ النظر ولا بقوة الفكر تدب على الارض وتطلب الرزق وتنقل الحبة الى جحرها وتعدها في مستقرها وتجمع في حرها لبردها لا يغفل عنها المنان ولا يحرمها الديان في الصفا اليابس والحجر الجامس فانكم اذا نظرتم الى ما ذكر والى غيره من عجائب الخلق وغرائب التدبير ولطائف التقدير علمتم ان خالقها موصوف بالكبرياء والعظمة ومنعوت بالعلو والرفعة وقلتم سبحان من لا يعرف منتهى عظمته العارفون ولا يعلم نهاية قدرته العالمون محمد بن ابي عبد الله رفعه قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ابن ادم بحذف حرف النداء في النسخ المشهورة ويذكرها في بعض النسخ وفي كتاب الاعتقادات للصدوق ره لو اكل قلبك طائر صغير مثل العصفور ونحوه لم يشبعه لغاية صغره وحقارته وبصرك وهو ما يرى من العين لو وضع عليه خرق ابرة لغطاه ومنعه من الرؤية والخرق بالفتح والتسكين مصدر خرقت الثوب والخف ونحوهما من باب ضرب ثم سمي به الثقب ولذا يجمع فيقال خروق وقد لا يجمع نظرا الى الاصل وفي بعض النسخ خرت ابرة الخرت بفتح الخاء المعجمة وضمها وسكون الراء المهملة والمثناة من فوق ثقب الابرة والفاس والاذن ونحوها والجمع خروت واخرات تريدان تعرف بهما اي بهذا القلب الصغير والبصر الحقير ملكوت السموات والارض اي ما لك ملكوتهما على حذف المضاف بقرينة المقام ان كنت صادقا فيما تقول من امكان رؤيتك له وجواز معرفتك اياه بكنه ذاته وحقائق صفاته على وجه الكمال فهذه الشمس خلق الله فان قدرت ان تملا عينيك منها حتى ترى جرمها كما هو فهو كما تقول يعني كما لا تقدر على رؤية جرم الشمس والكمال بتحديق النظر الظاهر اليه كذلك لا تقدر على رؤية الله ظاهرا وباطنا والكمال بتحديق البصر والبصيرة اليه لاحتراقهما بنوره الغالب على جميع الانوار وانما غاية كمالك في معرفته ان تعرف انك لا تقدر على معرفته كما هو وهذا الكلام بحسب المعنى في قوة شرطية يستثنى فيه منه نقيض تاليها لينتج نقيض المقدم اي ان كنت صادقا في رؤيته فقد قدرت على رؤية جرم الشمس لان رؤية اثاره اسهل من رؤيته والتالي باطل بشهادة الحس فالمقدم مثله علي بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن علي عن اليعقوبي الظاهر انه داود بن علي اليعقوبي الهاشمي الثقة الذي من اصحاب الكاظم عليه السلام وقيل من اصحاب الرضا عم وقيل من اصحابهما لا جعفر بن داود ولا اخوه الحسين بن داود وهما من اصحاب الجواد عليه السلام عن بعض اصحابنا عن عبد الاعلى مولى آل سام عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان يهوديا يقال له سبخت بضم السين والباء وسكون الحاء المهملة كذا سمعت ورايت في بعض النسخ المصححة وفي بعضها بضم السين وسكون الباء وفتح الحاء المهملة وفي بعضها ايضا كذلك الا انه بضم الخاء المعجمة وقد نقل الصدوق ره في كتاب

التوحيد حديث سبخت باسناده مع تغيير يسير فيها المتن عن امير المؤمنين عليه السلام قال انه كان
فارسيا وكان من ملوك فارس وكان ذربا يعني صاحب دراية وعلم وفهم وفضل فخرج الى رسول الله
صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله قال ذلك على الرسم الذي كان معهودا بين الصحابة وفي بعض النسخ
فقال يا محمد جئت اسالك عن ربك الذي تدعونا اليه فان انت اجبتني عما اسئلك عنه اي فان
اجبتني بالجواب الصحيح حذف فعل الشرط لوجود المفسر وابدل الضمير المتصل بالمنفصل فانت فاعل
فعل محذوف لا مبتداء لان حرف الشرط لا يدخل على الاسم فالتركيب نظير قوله تعم وان احد من المشركين
استجارك وحذف ايضا جواب الشرط وهو آمنت بك وقلت برسالتك بقرينة المقام والا رجعت
علي بما انا عليه من التهود قال سل عما شئت قال اين ربك من الامكنة او في السماء او في الارض او
في غيرهما قال في كل مكان لا بمعنى الحصول والاستقرار فيه كحصول الجسم في مكانه لاستحالة حصول
شيء واحد في جميع الامكنة بالتمام وليس له ايضا طبيعة امتدادية عظيمة يملأ جميعها بل بمعنى الحضور
والعلم والاحاطة فان علمه محيط بجميع الاشياء وهي حاضرة عنده تعالى وتقدس فكما ان المكاني
حاضر عنده كذلك المكان حاضر عنده لان المكان ايضا شيء غير محجوب عنه وليس في شيء من المكان
المحدود اي المعين بان يقال مثلا هو في السماء او في الارض او في غيرهما لان ذلك يوجب احتياجه
الى المكان وخلو بعض الامكنة عنه وجواز انتقاله عنه بالطبع او بالقسر واتصافه بصفات
الجسم وكل ذلك محال واشار بهذا الكلام الى ان المراد بقوله في كل مكان هو احاطة علمه بما
انتهى اليه ولما علم السائل ان الرب ليس له مكان قال وكيف هو سأل عن كيفيته لانه في نفسه
وتعلق وهمه بالموجودات التي لا تخلو عن الكيفيات فتوهم ان الموجود المطلق الذي هو مبداء
تلك الموجودات حكمه حكمها او سأل عنها على سبيل الاختبار مع علمه بانه لا كيفية للرب قال وكيف
اصف ربي بالكيف والكيف مخلوق لله والله لا يوصف بخلقه اشار الى ان السؤال عن كيفيته
سؤال عن امر محال لان الكيف مخلوق والمخلوق ناقص من جهات شتى فالله المنزه عن النقائص
لا يوصف به لاستحالة اتصافه بالنقص ولان الكيف ان كان من صفات الكمال كان عدم اتصافه
به في مرتبة العلية محالا لان كل كماله بالفعل وليس له كمال منتظر وان لم يكن من صفات الكمال كان
اتصافه به محالا ولما علم السائل ان له ربا منزها عن الاين والكيف بل عن صفات الخلق
كلها كما اشار اليه الجواب عن الكيف قال فمن اين نعلم انك نبي يعلم بالمجهول او متكلم مع العزلة بين سئل
عن الآيات والمعجزات الدالة على صدقه في دعوى النبوة لعلمه بان النبوة رياسة عظيمة مطلوبة
لكل احد لا يثبت الا بتصديق الرب تبارك وتعالى والعجب ان اليهودي كان يعلم ذلك وجماعة
من هذه الامة لا يعلمون ان الامامة التي هي ايضا رياسة عظيمة مثل النبوة لا يثبت الا بتصديق
الرب حتى سئلوا عما فعلوا اخذاهم الله في الدنيا والآخرة قال فما بقي حوله اي حول النبي صلى الله

عليه وآله او حول سبخت حجر ولا غير ذلك الا تكلم بلسان عربي مبين اي واضح الدلالة يا سبخت انه رسول الله
شهد واله بالرسالة مع ان السؤال في النبوة لكون الرسالة فوق النبوة ومستلزمة لها وفي كتاب التوحيد عن
امير المؤمنين عم قال سبخت وكيف لي ان اعلم انه ارسلك فلم يبق بحضرتنا ذلك اليوم حجر ولا مدر ولا جبل ولا شجر
ولا حيوان الا قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فقال سبخت ما رايت كاليوم امرا ابين اي اظهر
من هذا في الدلالة على رسالة رسول من الرسل وهذا واضح لان كل معجزة من معجزات الرسل انما نطقت بلسان الحال
وهذه المعجزة نطقت بلسان الحال والمقال جميعا قال اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله لما كانت بينة صادقة
كما اوما اليه او لا هداه الله تع بفضله والحمد لله رب العالمين علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن
يحيى الخثعمي عن عبد الرحمن بن عتيك القصير قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن شيء من الصفة اي
عن تحقيق شيء من صفات ذاته وكمالاته او عن بيان شيء من كيفياته او عن ماهيته وحقيقته فرفع يده
الى السماء في رفع يده الى السماء مع تساوي رفعها وخفضها بالنسبة اليه سبحانه والى علمه الشامل ايماء الى علو شانه و
رفعة قدره ثم قال تعالى الجبار تعالى الجبار من ان يحيط الواصفون بحقيقة صفاته او يتحرك السالكون الى
طلب كيفياته او يقدر العارفون على معرفة كنه ذاته والجبار من اسمائه تع وقد عرفت معناه انفا من تعالى
ما ثم هلك المتعاطي المتناول والجراة على الشيء والخوض فيه يعني من تعرض لتحقيق ذات الحق وصفاته وخاض
في معرفة حقيقتهما وانبت له كيفية هلك هلاكا ابدا باب في ابطال الرؤية اي رؤيته تع بالابصار في الدنيا
والآخرة محمد بن ابي عبد الله عن علي بن ابي القاسم عن يعقوب بن اسحق قال كتبت الى ابي محمد ع هو الحسن بن علي
العسكري عليهما السلام اساله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه ان استبعد ذلك فليس بمستبعد لان الرؤية
القلبية اقوى من الرؤية العينية والنسبة بينهما عند اهل العرفان كالنسبة بين القلب والعين في القوة والشرف
وان سال عن ذلك تثبيتا لما اعتقده وطلبا للقدرة على المناظرة مع الخصم فله وجه والثاني انسب بحال هذا الرجل
لانه كان من اصحاب ابي جعفر الثاني وابي الحسن عليهما السلام وكان مقدما عندهما فقيها صدوقا لا يطعن عليه
بشيء وقد قتله المتوكل لاجل التشيع ويستبعد من مثله ان يخفى عليه امر الرؤية فقد من الامامين الى زمان العسكري
عليهم السلام فوقع عليه السلام قال الجوهري التوقيع ما يوقع في الكتاب يا ابا يوسف جل سيدي الذي وجبت
عليه طاعته ومولاي الذي هو ربي وناصري في جميع الاحوال والمنعم علي وعلى آبائي بالعلم والشرف والتقدم
على العباد وغيرها من النعم الظاهرة والباطنة ان يرى بالابصار قال وسالته عليه السلام ان الله ارى رسوله
بقلبه من نور عظمته ما احب اي ما احب الله او ما احب رسوله ونظيره ما رواه مسلم بسنده انه صلى الله عليه
وآله راه بقلبه وبسند آخر عن عطاء عن ابن عباس انه قال راه بقلبه وبسند آخر عن ابي العالية عن ابن عباس
في قوله تعالى ما كذب الفؤاد ما راى ولقد راه نزلة اخرى قال راه بقلبه مرتين قال بعض العامة في تفسيره انه
راه بعيني قلبه قال ابو عبد الله الابي ولا يعني قائل ذلك انه خلق له ادراك بصري في قلبه لان ذلك لا يخرجه
عن كونه بصريا اذ لا يشترط في الادراك البصري البنية المخصوصة لجواز ان يخلق في العصب او غيره من الاعضاء

وانما يعني ان العلوم تتفاوت فخلق له ليلة الاسرى اوفي وقت مخصوص من الادراك العلمي ما لم يكن له قبل وقد كانت
حالاته في الاوقات متفاوتة كما قال لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل وبما ذكرنا اندفع ما قال النواوي
انه جعل بصره في فؤاده او خلق لفؤاده بصرا حتى رآه كما يراه بالعين لان ذلك لا يخرجه عن الرؤية العينية ولا
يدخله في الرؤية القلبية وقال محيي الدين البغوي الحق ان الله تعالى يرى في الاخرة لما رواه مسلم عن رسول الله صلى
الله عليه وآله قال يوم حذر الناس من الدجال انه مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه من كره عمله ويقرؤه كل مؤمن
وقال تعلمون انه لن يرى احد منكم ربه حتى يموت اذ لو استحالت رؤيته فيها كما يقوله المعتزلة لم يكن للتقييد
بالموت معنى وقال عياض الحق ان رؤيته جايزة في الدنيا واختلف هل وقعت ام لا الظاهر لا لظاهر هذا الحديث و
لقوله نعم لا تدركه الابصار على تاويل انها في الدنيا وللسلف ومن بعدهم في ذلك اختلاف كثير وهل رآه النبي ليلة
الاسرى وعلل بعضها بضعف هذه البنية عن احتمال كمالها كما لم يحتمله موسى ع في الدنيا انتهى اقول تقييد عدم
الرؤية في حديث الدجال بقوله حتى يموت باعتبار ان الدجال يدعي الربوبية في الدنيا فكانه قال لا يرى احد ربه في الدنيا
فوجب ان لا يعتقد ربوبية الدجال ولا دلالة فيه على رؤية الرب في الاخرة الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اتفاقا
احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال سالني ابو قرة المحدث هو صاحب شبرمة كما صرح
به الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وقال بعض الاصحاب اسمه علي بن ابي جعفر ابو الحسن المحدث رحمه الله تعم
الاستبصار ومعرفة هذا الامر اخيرا انتهى وانما وصفه بالمحدث لئلا يتوهم انه ابو قرة النصراني اسمه يوحنا
صاحب الجاثليق وقد سال ابو قرة هذا ايض صفوان بن يحيى ان يدخله على الرضا عليه السلام فادخله فسأله عن
النبوة كما هو المذكور في كتاب عيون اخبار الرضا ع ان ادخله على ابي الحسن الرضا ع فاستاذنته في ذلك فاذن
لي فدخل عليه فساله عن الحلال والحرام والاحكام حتى بلغ سؤاله الى التوحيد فقال ابو قرة انا روينا في بعض
النسخ انا بدل انما قال في المغرب روينا الحديث حملته على روايته ومنه اثار روينا في الاخبار بضم الراء وشد الواو
وكسرها ان الله قسم الكلام والرؤية بين نبيين على صيغة التثنية فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية تخصيص الكلام
بموسى عليه السلام غير ثابت لثبوته لنبينا صلى الله عليه وآله بالاتفاق كما دل عليه حديث المعراج فقال ابو الحسن
عليه السلام فمن المبلغ عن الله الى الثقلين من الجن والانس لا تدركه الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله
شيء قوله لا تدركه الابصار وما عطف عليه مفعول المبلغ المبلغ محمد يبلغ هذه الايات بحذف الخبر والاستفهام
للتقرير وجعل محمد خبر مبتدا محذوف واسم ليس ضمير المبلغ اي ليس المبلغ هو محمد بعيد قال بلى هو محمد
قال كيف يجي رجل الى الخلق جميعا فيخبرهم انه جاء من عند الله وانه يدعوهم الى الله بامر الله فيقول لا تدركه الابصار
ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء ثم يقول انا رايته بعيني واحطت به علما وهو على صورة البشر كما رويتم
انه خلق ادم على صورته وانما نسخرون من الله فيما ذهبتم اليه ما قدرت الزنادقة ان الظاهر ما نافية ان
ترميه اي محمدا صلى الله عليه وآله بهذا ان يكون بدلا لهذا يأتي من عند الله بشيء هو انه لا يدركه بصر من الابصار
ثم يأتي بخلافه من وجه اخر وهو اني رايته ببصري والحاصل ان محمدا صلى الله عليه وآله بلغ الى الانس والجن

هذه الايات التي دلت على انه لا يتعلق به الرؤية ولا يدركه بصر من الابصار ومن المحال ان يقول بعد هذا
انا رايته ببصري لاستحالة ان ياتي بالمتناقضين فقد رميتموه بشيء لا يقدر الزنادقة ان ترميه به اما
دلالة الاية الاولى على نفي الرؤية فلان الفعل في سياق النفي كالنكرة في سياقه فيعم النفي كل ادراك بالبصر سواء كان
بكنه الحقيقة اولا فاندفع ما قيل من ان الادراك اخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم لا يقال يجوز تخصيص
هذه الاية بكنه الحقيقة للاخبار الدالة على جواز الرؤية لانا نقول جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد على تقدير
صحته ممنوع ولو سلم فنقول فتخصيص الرؤية في الاخبار بالرؤية القلبية اسهل واولى لا يقال الرؤية القلبية
ثابتة لجميع الانبياء فلا وجه لتخصيصه بمحمد صلى الله عليه وآله لانا نقول الرؤية القلبية تتفاوت فيجوز ان
يخلق الله تعالى له من الادراك العلمي ما لم يخلقه لغيره من الانبياء والرؤية التي قسمها الله تعالى له هي هذه الرؤية
الكاملة ثم هذا على تقدير ان يكون الادراك في الاية اخص من الرؤية وهو ممنوع لان المنفي هو الادراك بالبصر وهو
يساوي الرؤية واما دلالة الاية الثانية على نفي الرؤية فلان المقصود منها نفي احاطة العلم به مطلقا اي كما وكيفا
وجهة وكنها فلو تعلقت الرؤية به لكان معلوما باحد الوجوه المذكورة وهي كالسابقة من الاوجه التي احتجنا
الى هذه المقالات لان كلام مانع الخصم والاتفسير المعصوم حجة ولما لم يكن للخصم مفسر عالم يرجع اليه ذهب الى
ما اقتضاه رايه فوقع في هذه المفاسد من جواز الرؤية وامثالها مما يمتنع عليه سبحانه واما دلالة الاية الثالثة
فلان المقصود منها نفي المماثلة عنه مطلقا فلو تعلقت به الرؤية لكان مصورا بصورة وممثلا بكيفية ومتحيزا
بحيز وواقعا في جهة فيكون مماثلا للخلق من وجوه متعددة تعالى الله عن ذلك قال ابو قرة فانه يقول ولقد
رآه نزلة اخرى قال القاضي مرة اخرى فعلة من النزول اقيمت مقام المرة ونصبت نصبها اشعارا بان
الرؤية في هذه المرة كانت ايضا بنزول ودنو وقيل التقدير ولقد رآه نازلا نزلة اخرى ونصبها على المصدر
والمراد نفي الريبة عن المرة الاخيرة فقال ابو الحسن ع ان بعد هذه الاية ما يدل على ما راى حيث قال اولا قبل
هذه الاية فهذا بيان للدلالة على ما رأى وتمهيد لها الاشارة الى البعد وبيان له ما كذب الفؤاد ما رأى يقول
ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه وما شك فيه لعرفه حق المعرفة وصدق به تصديقا جازما ثم اخبر بعد
هذه الاية بما رأى فقال لقد رأى من ايات ربه الكبرى فايات الله غير الله استدل ابو قرة على ان النبي
صلى الله عليه وآله رآه سبحانه بالعين بقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى بناء على ان ضمير المفعول راجع
الى الله تعالى فاجاب عليه السلام بان الضمير ليس براجع اليه سبحانه بل الى اية من اياته الكبرى ومخلوق من مخلوقاته
فهي مرئية كما دل عليه ما بعد هذه الاية وقد ذهب الى هذا ايض بعض العامة لما رواه مسلم في كتابه قال حدثنا
ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثنا حفص بن غياث عن الشيباني عن زر عن عبد الله ما كذب الفؤاد ما
راى قال راى جبرئيل عليه السلام له ستمائة جناح وقال ايض حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثني علي بن مسهر
عن عبد الملك عن عطا عن ابي هريرة ولقد رآه نزلة اخرى قال راى جبرئيل ع بصورته التي له في الخلقة الاصلية
على ان للقايل ان يقول على تقدير ان يكون الضمير راجعا اليه سبحانه يكون المراد بالرؤية الرؤية القلبية على الوجه الكامل

هكذا ترتيب الايات ما كذب الفؤاد ما راى افتمارونه على ما يرى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى اذ يغشى السدرة ما يغشى ما زاغ البصر وما طغى لقد راى من ايات ربه الكبرى
٢ ٢

الا ان الحق الذي لا ريب فيه ما ذكره عليه السلام وقد قال الله ولا يحيطون به علما فاذا رأته الابصار
فقد احاطت به العلم ووقعت به المعرفة اي المعرفة الضرورية المستلزمة للاحاطة بالضرورة ولما قرره
اولا دليل الخصم على وجه لا يدل على مطلوبه وبين غلطه اورد هنا دليلا على نقيض مطلوبه وهو عدم جواز
رؤيته نص ووجه دلالته على ذلك ما ذكرنا آنفا فقال ابو قرة فتكذب بالروايات اي بالروايات الدالة على
رؤيته فقال ابو الحسن عم اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن بحيث لا يمكن الجمع بينهما كذبتها لان كل خبر
مخالف للقرآن فهو مردود باتفاق الامة وما اجمع المسلمون عليه انه لا يحاط به علما ولا تدركه الابصار وليس كمثله شيء
والروايات المخالفة لذلك باطلة مصنوعة فمن تمسك بها وقال انه صلى الله عليه واله رآه بالعين خالف القرآن و اجماع
المسلمين وخرج عن الاسلام على ان الروايات على تقدير صحتها لا نص فيها على انه رآه بالعين فيجوز حملها على انه
رآه بالقلب وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي قال صفوان فتحير ابو قرة ولم يحر جوابا حتى قام وخرج احمد
بن ادريس عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن سيف عن محمد بن عبيد قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام
اسأله عن الرؤية وما ترويه العامة من جواز رؤيته في الآخرة والخاصة من عدم جوازها وسألته ان يشرح
لي ذلك اي يوضح لي عدم جوازها بالبرهان والبرهان الذي ذكره عم يتضح بعد تمهيد مقدمات كلها ضرورية
الاولى ان الشيء الواحد لحقيقة واحدة ولا يجوز ان يكون لها حقايق متعددة متخالفة كانت او متضادة
الثانية ان كل حقيقة اما نظرية حاصلة بالاكتساب او ضرورية غير مفتقرة اليه ولا يجوز ان يكون نظرية
وضرورية معا لانهما نوعان متباينان من العلم الثالثة انه لا يجوز ان يكون شيء واحد نظريا وضروريا
في وقت واحد لاستحالة اجتماع الضدين في ذات واحدة في وقت واحد فكتب بخطه اتفق الجميع لا تمانع بينهم
اي اتفق جميع الامة ولا تنازع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية اي التصديق بوجود شيء من جهة رؤيته
ضرورة غير محتاجة الى النظر والاستدلال الا ترى انك اذا رأيت شيئا عرفت وجوده من غير نظر حتى
ان من طلب منك الدليل على وجوده نسبته الى السفه والجنون فاذا جاز ان يرى الله بالعين وقعت المعرفة
بوجوده ضرورة بلا خلاف والمناسب لو بدل اذا بان لان بناء الكلام على المماشاة مع الخصم القائل بجواز الرؤية
ثم لم تخل تلك المعرفة الضرورية من جهة الرؤية من ان يكون ايمانا او ليست بايمان ولا ثالث لهما اذ لا واسطة
بين النفي والاثبات وكل واحد من هذين القسمين بط اما الاول فاشار اليه بقوله فان كانت تلك المعرفة
من جهة الرؤية ايمانا فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بايمان والتالي باطل فالمقدم مثله اما
بيان الشرطية فاشار اليه بقوله لانها ضده اي لان الرؤية ضد الاكتساب لان الرؤية تفيد العلم الضروري
والاكتساب يفيد العلم الكسبي فان كان الاول ايمانا لم يكن الثاني ايمانا لان الايمان له حقيقة واحدة
بحكم المقدمة الاولى وتلك الحقيقة ان كانت ضرورية لم تكن نظرية بحكم المقدمة الثانية واما بطلان
التالي فاشار اليه بقوله فلا يكون في الدنيا مؤمن لانهم لم يروا الله عز ذكره في الدنيا واذا لم يروه لم يكونوا مؤمنين
اذ الفرض ان الايمان هو المعرفة من جهة الرؤية وهذا باطل بالاتفاق فقد ثبت ان المعرفة من جهة الرؤية ليست

بايمان

بايمان واما بطلان القسم الثاني فاشار اليه بقوله وان لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية ايمانا
لم تخل هذه المعرفة التي حصلت في الدنيا من جهة الاكتساب ان تزول اي لا بد من ان تزول في المعاد لاستحالة
اجتماع المعرفة الضرورية التي من جهة الرؤية والمعرفة النظرية التي هي ضدها في شخص واحد في وقت واحد
بحكم المقدمة الثالثة ولا تزول في المعاد اي والحال ان هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب لا تزول في الآخرة
لان حشر المؤمن بلا ايمان باطل بالاتفاق ولان ما اكتسبه النفس في الدنيا من الكمالات والمعارف كان معها
بعد مفارقة البدن وفي الآخرة بلا خلاف واذا كانت هذه المعرفة باقية غير زايلة في الآخرة امتنع ان يتحقق تلك
تلك المعرفة الضرورية التي هي ضدها بحكم المقدمة الثالثة فقد ثبت بطلان القسم الثاني ايضا فاذن بطل
القسمان كلاهما واذا بطلا بطل جواز رؤيته بالعين لانه منحصر فيهما كما اشار اليه بقوله فهذا دليل على ان الله
تعالى ذكره لا يرى بالعين اذ العين تؤدي الى ما وصفناه من انه يلزم على تقدير تحقق الرؤية العينية
ان لا يكون في الدنيا مؤمن او يزول الايمان المكتسب في الآخرة وقد عرفت بطلانهما بالعقل والاجماع و
بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم فان قلت كما يلزم على تقدير ان تكون تلك المعرفة من جهة
الرؤية ايمانا ان لا يكون في الدنيا مؤمن كذلك يلزم ان تزول هذه المعرفة الكسبية لاستحالة اجتماع
العلم الضروري والعلم النظري بشيء واحد في وقت واحد وكان اللازم الاول بط كذلك اللازم
الثاني ايض باطل فلم لم يذكر عليه السلام اللازم الثاني في القسم الاول ايض قلت اما لانه لا فساد في
زوال المعرفة الكسبية في الآخرة على تقدير ان لا يكون تلك المعرفة ايمانا او لان ما ذكره في القسم الاول
كاف في ابطاله وما ذكره لابطال القسم الثاني يستفيد منه العارف اللبيب وجها آخر لابطال القسم الاول
فلحال ذلك الى فهمه ويخطر بالبال ان هنا اشكال في غاية الصعوبة وهو ان هذا الدليل يجري فيما يجوز
رؤيته بالاتفاق من احوال القيمة مثل السؤال في القبر والجنة والنار والصراط والميزان فان معرفة
هذه الامور عند مشاهدتها ضرورية وفي الدنيا كسبية فيجري فيه هذا الدليل بعينه اللهم الا ان يقال معرفة
هذه الامور في الدنيا ايض ضرورية لحصولها بقول الرسول الصادق الامين كما قال امير المؤمنين عليه السلام
لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا ولا يجري مثل هذا الجواب فيما نحن فيه لان معرفة وجود الباري لا يمكن ان
تحصل بقوله لاستحالة الدور فليتأمل وعنه عن احمد بن اسحق في درج الضمير خفاء يزول بعد التأمل قال
كتبت الى ابي الحسن الثالث عم اسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس من جوازها واستحالتها قد ذكرنا
آنفا بعض شبه المجوزين مع الجواب عنه ولا بأس ان نشير ~~من جوازها واستحالتها~~ هنا الى بعض اخر
من شبهاتهم مع الجواب على سبيل الاجمال لتحصل الاحاطة بجهات كلامهم فنقول نقل الآبي في كتاب اكمال الاكمال
عن بعض علمائهم ان رؤية الله تعالى جايزة في الدنيا عقلا لانه تعالى علق رؤية موسى عم على استقرار الجبل
وهو في نفسه امر ممكن والمعلق على الممكن ممكن ولانها لو كانت ممتنعة لم يسألها بقوله رب ارني انظر اليك
لان العاقل لا يطلب المحال فسؤالها دل على انه كان يعتقد جوازها فتكون جايزة والا لزم جهل النبي العظيم العزم

بالتكليم بما يجوز عليه ويمتنع واختلف في وقوعها وفي انه هل راه ليلة الاسرى ام لا فانكرته عايشة وجماعة من الصحابة والتابعين
والمتكلمين واثبته لك ابن عباس وقال ان الله اختص بالرؤية وموسى بالكلام وابراهيم بالخلة واخذ به جماعة
من السلف والاشعري في جماعة من اصحابه وابن حنبل وكان الحسن يقسم لقد راه وتوقف فيه جماعة هذا حال
رؤيته في الدنيا واما رؤيته في الاخرة فجايزة عقلا واجمع على وقوعها اهل السنة للايات وتواتر الاخبار
واحالها المعتزلة والمرجية والخوارج والفرق بين الدنيا والاخرة ان القوى والادراكات ضعيفة
في الدنيا حتى اذا كانوا في الاخرة وخلقهم للبقاء قوي ادراكهم فاطاقوا رؤيته سبحانه انتهى كلامه الجواب
عن الشبهة الاولى انا لا نسلم ان المعلق عليه هو استقرار الجبل مطلقا فان الجبل كان مستقرا مشاهدا
وقت هذا التعليق بل استقراره حال التجلي وامكانه ممنوع واثباته اشد من خرط القتاد وعن الثانية
بالمعارضة والحل اما المعارضة فلان رؤيته لو كانت جايزة لما عد طلبها امرا عظيما ولما سماه ظلما
ولما ارسل عليهم صاعقة ولما قال فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم ولما سمعوا هذه المعارضة اضطربوا فقالوا ان رؤيته جايزة في الدنيا لا على طريق المقابلة والجهة
كما هو المعروف في رؤية الممكنات وممتنعة على هذه الطريقة فذمه وانكاره بناء على انه طلبها من هذه الطريقة
الممتنعة وانت خبير بما في هذا الجواب من الركاكة لان طلب الرؤية من هذه الطريقة كيف يصلح ان
يكون دليلا على جواز الرؤية من غير هذه الطريقة على انه يلزم ان يكون النبي المعزز بالتكليم جاهلا
بما يجوز عليه سبحانه ويمتنع واما الحل فلان الامر في قوله عليه السلام ارني ليس محمولا على طلب الرؤية لعلمه
بانه لا يمكن الرؤية بل على اظهار حالهم بلسانه على الجماعة الحاضرين معه الطالبين لرؤيته تعالى قائلين له
عليه السلام ارنا الله جهرة فقال ذلك القول ليسمعوا قوله تعالى لن تراني ويعلموا انه لا يمكن الرؤية
ويرجعوا عن اعتقادهم والجواب اما نقل عن ابن عباس انه ليس نصا في الرؤية العينية لجواز ان يكون
المراد بالرؤية التي اختصت به صلى الله عليه وآله الرؤية القلبية بمعنى الادراك العلمي في الوجه الكامل وقد
نقلنا سابقا من طريقهم عن ابن عباس انه قال راه بقلبه واما نقل عن الحسن انه ان كان قول الحسن
من عند نفسه فليس بحجة وان كان من ظاهر الايات والروايات فكذلك لان فهمه ليس بحجة على غيره
والثالث فلا بعد في الجواب عن وقوع الرؤية في الاخرة عن كثير من الايات مأولة عن ظاهرها اتفاقا فامثل
ما وقع في القرآن من قوله تعالى ومكر الله الله يستهزئ بهم وما وقع في رواياتكم عن ابي هريرة عن رسول الله
صلى الله عليه وآله ان من العبيد يوم القيمة يدعو الله تعالى حتى يضحك الله تبارك وتعالى فاذا ضحك
منه قال ادخل الجنة وعن ابن مسعود عن بعض اهل النار حتى خرج منها ووصل الى باب الجنة
يقول ان ربي ادخلنيها فيقول يا ابن آدم ايرضيك ان اعطيك الدنيا ومثلها معها قال يا رب
اتستهزئ مني وانت رب العالمين وامثال ذلك كثيرة وانتم قد اولتم المكر والضحك والاستهزاء
والرضاء والخذلان فاذا جاز التاويل فكيف تمسكون بالظواهر في الامور العقلية وتجزمون عليها

لا يجوز

لا يجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر اي هواء شاف ينفذ فيه شعاع البصر ويتصل
بالمرئي وهذا دل بحسب الظاهر على مذهب الرياضيين القائلين بان الابصار بخروج الشعاع لا على مذهب
طايفة من الحكماء القائلين بان الابصار باعتبار ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار ولا على مذهب الطبيعيين القائلين بان الابصار بانطباع
صورة البصر في الباصرة عند مقابلته لها ويمكن ان يقال المراد بنفوذ البصر في الهواء توقف الرؤية
عليه وتوسله به فينطبق على المذاهب الثلثة فاذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي بحايل امتنع الرؤية و
كان في ذلك الاشتباه اي وكان في توسط الهواء والضياء بين الرائي والمرئي اشتباه كل منهما بالاخر في
الاحتياج الى ذلك بقوله لان الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه
المراد بالسبب الموجب للرؤية الواقع بينهما هو الهواء المتوسط وكون كل واحد منهما واقعا في طرف مقابلا
للاخر ومتى ساوى الرائي من حيث انه راء والمرئي من حيث انه مرئي في ذلك السبب ثبت مشابهة
المرئي بالرائي وكان ذلك التشبيه اسم كان وهو ذلك اشارة الى وجوب الاشتباه والتشبيه خبره يعني
كان ثبوت المشابهة بينهما تشبيه الحق الثابت بالذات وهو واجب الوجود المنزه عن صفات الخلق بالرائي
الباطل بالذات في كونه طرفا من الهواء وواقعا في حيز وموصوفا بالجسمية ولواحقها مثله وقد مر انه وجب
اخراجه تعالى عن الحدين حد الابطال وحد التشبيه لان الاسباب لا بد من اتصالها بالمسببات يحتمل ان يكون
تعليلا لقوله وكان ذلك التشبيه يعني ان اعتبار المشابهة بينهما يستلزم التشبيه المذكور لانها سبب له و
السبب متصل بالمسبب غير منفك عنه وان يكون تعليلا لجميع ما ذكر في هذا الدليل وتوضيحه ان الهواء
المتوسط سبب للرؤية ولكون هذا رائيا من حيث انه راء وذلك مرئيا من حيث انه مرئي فوجب اتصاله بهما
سبب لكونهما كل واحد منهما واقعا في حيز وفي طرف منه وموصوفا بالجسمية ولواحقها فوجب اتصال
هذا الاتصال بكونهما على هذه الاوصاف وكونهما على هذه الاوصاف سبب لوقوع المشابهة بينهما فوجب اتصاله
وتلك المشابهة سبب للتشبيه وجب اتصالها به كل ذلك لوجوب اتصال الاسباب بالمسببات واقترانها معها
وعدم انفكاكها عنها والاشاعرة يقولون الرؤية ليست باشعة ولا انطباع وليست لها سبب ولا شرط سوى
حياة الرائي ووجود المرئي وانما هي ادراك والادراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلق في جزء من
العين سمي ابصارا وفي جزء من القلب سمي علما وفي جزء من الاذن سمي سمعا وفي اللسان سمي ذوقا وفي الجسد سمي
حسا واختصاص خلقه بهذه الحال انما هو بحكم العادة ويجوز ان تخرق العادة فيخلق الابصار في اليد وانت تعلم
ان بناء هذا الكلام على نفي الاسباب مطلقا وقد تبين بطلانه في موضعه وانه لا ينفعهم هذه المزخرفات لان الابصار
العيني في اي عضو خلق لا بد له من مشار اليه بالاشارة الحسية اما بالذات او بالعرض وكل مشار اليه كذلك
اما جسم او حال فيه كما يشهد به دفاتر الحكماء وعقول العلماء فلو تعلقت به الرؤية لتحقق به التشبيه تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن عبد الله بن سنان عن ابيه قال حضرت ابا جعفر

فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له يا باجعفر اى شى تعبد قال الله اى الله اعبد او اعبد الله فحذف الفعل
بقرينه السوال قال رايته قال بلى قال الماتن صح الجواب ببلى فى غير النفى وجايز الاقرار بها فى الاثبات ومن
شرط النفى وقال لا يجوز الجواب بها الا بعد يقدره فى امثال هذا الكلام اى ما رايته ولما كان هنا مظنة ان يقول
السايل وكيف رايته اجاب عنه بقوله لم تره العيون بمشاهدة الابصار قيل الابصار بالكسر على المصدرية
فى مقابلة الايمان لا بالفتح على الجمع فى مقابلة القلوب وفى كتاب التوحيد للصدوق ره بمشاهده العيان
مكان بمشاهدة الابصار ولكن راته القلوب بحقايق الايمان هذا تنزيه له تعالى عن الرؤية بحاسة البصر
وشرح لكيفية الرؤية الممكنة له ولما كان تعالى شانه منزها عن الجسمية ولواحقها من الجهات والكيفيات و
توجيه الحدقة اليه وادراكه بها وانما يرى ويدرك بحسب ما يمكن ببصيرة العقل لا جرم نزهه عن تلك و
اثبت له هذه واراد بحقايق الايمان اركانه وهى التصديق بوجوده وتوحده واسمائه الحسنى وساير صفاته
الثبوتية والسلبية وقد اشار الى جملة منها بقوله لا يعرف بالقياس على الخلق لانتفاء المشاركة بينه وبينهم
فى امر من الامور ولا يدرك بالحواس لان اقدام متصرفات الحواس لا تتجاوز عن طرق المحسوسات وايديها
لا تتناول غير الجسم والجسمانيات وعالم القدس بعيد عن عالم الممكنات وجناب الحق منزه عن تحديده بالصفات
والكيفيات ولا يشبه بالناس لا بالذات والصفات ولا بالصور والكيفيات لان ذاته مباينة لذاتهم وصفاته
مغايرة لصفاتهم ولا يجوز اتصافه بصورهم وكيفياتهم موصوف بالايات اشارة الى طريق معرفته يعنى
انه موصوف بان له ايات دالة على وجوده وعلمه وقدرته وحكمته كما اشار الى تلك الايات بقوله سنريهم اياتنا
فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق معروف بالعلامات لانه ارانا من علامات قدرته وعجايب حكمته
واثار ارادته مثل السموات العلى والارضين السفلى وغيرهما من الصنايع الغريبة والبدايع العجيبة ما
ينطق بوجوده وان كان صامتا وينادى الى وحدانيته وان كان ساكتا ويدعوا الى ربوبيته وان كان
خافيا الان ابصار الناظرين فى ابصار هذه الايات وقلوب العارفين فى مطالعة هذه العلامات على درجات
متفاوتة ومقامات متباعدة لا يجور فى حكمه التكوينى والتشريعى لان كل حكمه صواب يترتب عليه مصالح غير
معدودة ومنافع غير محصورة وايضا الجاير فى الحكم ناقص فى العلم ضعيف فى الحلم يطلب به جلب المنفعة او دفع
المضرة او تشفى النفس وقدس الحق منزه عن جميع ذلك فسبحان الذى كل شى امن من ظلمه خايف من عدله
ذلك الله لا اله الا هو ذلك اشارة الى الموصوف بالصفات المذكورة لكمال ظهوره والله خبره وكلمة التوحيد خبر
بعد خبر او بدل عنه او حال والعامل معنى الاشارة وفيه تنزيه له عن الشريك والنظير وتخصيص له بالالهية
والتدبير قال فخرج الرجل وهو يقول الله اعلم حيث يجعل رسالاته هذا تصديق بان الرسالة ليست
للشوكة والمال ولا للكسب والمنال ولا لكثرة العشيرة والاخوان ولا لتعدد الانصار والاعوان
بل هى بفضايل نفسانية وكمالات روحانية يختص الله تع بها من يشاء من عباده فيختار لرسالته
من علم انه يصلح لها وهو اعلم بالمكان الذى يضعها فيه والظاهر ان هذا الرجل امن به عليه السلام واعتقد

باسناده

باسناده عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن ابى الحسن الموصلى عن
ابى عبد الله عليه السلام قال جاء حبر اى عالم من علماء اليهود الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين
هل رايت ربك حين عبدته قال فقال ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره لما كان الرؤية محتملا لمعنيين احدهما الرؤية
بالبصيرة القلبية وثانيهما الرؤية بالمشاهدة العينية وكان الثانى اشهر واعرف حمله السايل على المعنى الثانى و
للمرئى بهذا المعنى لا يخلوا من كيفية ووضع وجهة قال وكيف رايته اى على اى وضع وكيفية ابصرته وباى جهة
وجهة رايته قال ويلك لا تدركه العيون فى مشاهدة الابصار ولكن راته القلوب بحقايق الايمان مر شرحه و
فى كتاب الاحتجاج سال الزنديق ابا عبد الله عليه السلام كيف يعبد الله الخلق ولم يروه قال راته القلوب بنور
الايمان واثبته العقول بتيقظها اثبات العيان وابصرته الابصار بما راته من حسن التركيب واحكام التاليف
ثم الرسل واياتها والكتب ومحكماتها واقتصرت العلماء على ما رات من عظمته دون رؤيته قال اليس هو قادر على
ان يظهر لهم حتى يروه فيعرفونه فيعبد على يقين قال ليس للمحال جواب احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان
بن يحيى عن عاصم بن حميد عن ابى عبد الله عليه السلام قال ذاكرت ابا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية من
الرؤية اى رؤية الله بالعين فقال الشمس اى نور الشمس واطلق المحل على الحال مجازا جزء من سبعين جزءا من نور
الكرسى والكرسى جزء من سبعين جزءا من نور العرش قال الصدوق ره الكرسى وعاء جميع الخلق وكل شى
خلق الله تع فى الكرسى وفى وجه هو العلم والعرش جملة جميع الخلايق وفى وجه اخر هو العلم اقول ويقرب ذلك
قول من قال الكرسى يطلق على الفلك الثامن لانه وعاء السموات السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن والعرش
يطلق على الفلك الاقصى وهما يطلقان ايضا على العلم مجازا تسمية للشى باسم مكانه لانهما مكان العلم العالم القايم
عليهما ولذلك يسمى العالم ايضا كرسيا ويدل على المعنى الاول ما روى من طرقنا ان الكرسى عند العرش كحلقة فى فلاة
ومن طرق العامة عنه صلى الله عليه واله انه قال ما السموات السبع مع الكرسى عند العرش الا كحلقة فى فلاة وفضل
العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة ويدل على المعنى الثانى ما سيجى فيها من الروايات المعتبرة
وبالجملة هذان المعنيان مشهوران فى السنة الاصحاب وغيرهم معروفان فى الاخبار وانت تعلم ان حملهما على المعنى الاول
بعيد اذ لو كان الجرم الفلكى نورا كالشمس لكان نورهما مرئيا كنور الشمس اللهم الا ان يقال ان لهما نورا فى الواقع
ولكن رؤيته مشروطة بالتجرد والتنزه عن الهيئات البشرية والغواشى الناسوتية كما فى نور الحجاب والستر و
على المعنى الثانى ابعد لانتفاء النسبة بين نور الشمس ونور علم الحق جل شانه ولاستحالة تفضيل الشى على
نفسه ولعدم صحة المضمون فى الكلام الاتى اللهم الا ان يراد بالكرسى علم النفوس المجردة وبالعرش علم العقول
المقدسة ويمكن حملهما هنا على الجوهرين المجردين النورانيين الموكلين بالفلك الثامن والتاسع مجازا
من باب تسمية الشى باسم متعلقه وتفاوت نورهما اما بالذات او باعتبار تفاوت تجلى نور الحق عليهما
فى النسبة المذكورة بل على الجوهرين الاخرين وان لم يكونا متعلقين بالفلكين وتسميتهما بالكرسى والعرش
باعتبار انهما محلان لانوار العظمة الالهية والله اعلم بحقيقتهما والعرش جزء من سبعين جزءا من نور الحجاب

العظمة

والحجاب جزء من سبعين جزءا من نور الستر ليس المراد من الحجاب والستر المعنى الحقيقي المعروف عندنا
الواقع بيننا وبين ما هو محجوب ومستور عن حواسنا وابصارنا اذ ليس هناك حجاب وستر بهذا المعنى
بل المراد بهما مقامان من مقامات تجليات نور عظمة الرب والثاني وهو فوق الاول لم يصل اليه نور بصر
احد الا من شاء الله تعالى فاراه بقدر ما احب واما مشاهدة نور عظمته على الوجه الكمال فلا يقدر عليها الا هو
والاول هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه الكمال والا لانهدموا واحترقوا وقد تجلى نور العظمة
من ذلك الحجاب على الجبل فجعله دكا وخر موسى صعقا والظاهر ان هذا الحجاب هو الذي كان بين نبينا صلى الله
عليه وآله وبين الله تعالى في المعراج وقد كان قاب قوسين او ادنى كما روي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان بينهما
حجاب يتلألأ فنظر مثل سم الابرة الى ما شاء من نور العظمة الحديث طويل اخذنا بعضه ثم هذا الذي ذكرناه على
سبيل الاحتمال دون الجزم ولا يعلم امثال هذه الاسرار الا هو ووليه وانا استغفر الله مما اقول فان كانوا صادقين فيما
يدعونه من قدرتهم على رؤيته فليملؤا اعينهم من الشمس ليس دونها سحاب فانهم يجدون انفسهم عاجزين عن
رؤيتها باعتبار ان النور القوي مانع من الرؤية كعادة الانوار الشديدة الساطعة في انها تغشى البصر عن رؤية
ما خلفها فاذا عجزوا عن رؤيتها لمنع نورها مع ان نورها جزء من الف الف الف ثلث مرات وستمائة وثمانون
الف الف مرتين وسبعمائة الف من نور الستر الذي هو من تجليات نور العظمة كما يظهر ذلك من ضرب السبعين
في نفسه ثم الحاصل في السبعين ثم السبعين في الحاصل ثم الحاصل في السبعين فهم عن رؤية الله تعالى اعجز
وهذا الكلام دال على امتناع رؤية الله تعالى بالغير وهذا القدر كاف في الزامهم واما امتناع رؤيته بالذات فمستفاد
من الاخبار الماضية والآتية محمد بن يحيى وغيره عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا
عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لما اسري بي الى السماء سرى بالليل من باب ضرب بمعنى مشى
واسرى مثله واسراه واسرى به مثل اخذ الخطام واخذ بالخطام وانما قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا وان كان السرى يكون بالليل للتاكيد كقولك سرت امس نهارا والبارحة ليلا بلغ بي جبرئيل مكانا
لم يطأه قط جبرئيل ولا غيره من الخلق ثم تخلف جبرئيل ومضى رسول الله صلى الله عليه وآله الى جنب الله
الله تعالى وذكر جبرئيل ثانيا من باب وضع الظاهر موضع الضمير للتعظيم ولدفع توهم ان فاعل لم يطأ غيره لا هو
وللتصريح بان وطأه ذلك المكان انما هو ببركة مشايعته صلى الله عليه وآله وقد دل على ما ضعفناه من الامرين
ما رواه علي بن ابي حمزة قال سأل ابو بصير ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر فقال جعلت فداك كم عرج برسول الله
صلى الله عليه وآله فقال مرتين فاوقفه جبرئيل موقفا ما وقفه ملك قط ولا نبي الحديث وما رواه ابو بصير
عن ابي عبد الله عليه السلام قال لما عرج برسول الله صلى الله عليه وآله انتهى به جبرئيل عليه السلام الى مكان
فخلى عنه فقال له يا جبرئيل تخليني على هذا الحال فقال امضه فوالله لقد وطئت مكانا ما وطأه بشر وما مشى فيه
بشر قبلك فكشف له فاراه الله من نور عظمته ما احب اي ما احبه الله تعالى او ما احبه الرسول صلى الله عليه وآله
وهذا الكلام اما قول ابي الحسن الرضا عليه السلام لبيان الواقع وحكاية قوله صلى الله عليه وآله من قبل نفسه او هو

قوله صلى الله عليه من باب الالتفات من التكلم الى الغيبة للدلالة على غيبته في مشاهدة جلاله سبحانه و
ضميره واتاه على الاحتمال الذي يعود اليه صلى الله عليه وآله وتوهم عودهما الى جبرئيل عم على الاحتمال الثاني
خطاء والمقصد من الحديث بقرينة ذكره في هذا الباب هو الدلالة على انه صلى الله عليه وآله لم يره في المعراج كما زعمه
طائفة من المبتدعة بل على امتناع رؤيته تعالى سبحانه والا لرآه لكن لم يره وانما رأى من نور عظمته في قوله لا باب
تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اي الكلام في تفسير هذه الآية وذكر الاحاديث المروية فيه وهذا عنوان
مستقل غير مربوط بالسابق ويحتمل ان يكون خبرا بعد خبر والخبر الاول هو قوله في ابطال الرؤية
اي باب في قوله لا تدركه الابصار وتعدد الخبر بلا عاطف جائز محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن
ابن ابي نجران عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله لا تدركه الابصار قال احاطة
الوهم اي الادراك المنفي احاطة الوهم لو اراد اكرناه دون الادراك العيني لان عدم ادراك العين له ظاهر
لا سترة فيه والمراد بالوهم الادراك المتعلق بالقوة العقلية المتعلقة بالمعقولات والقوة الوهمية المتعلقة
بالمحسوسات جميعا وقد شاع ذلك في الاستعمال ودل عليه مضامين الاخبار دون الاخير فقط ولما كان
المتعارف من الابصار عند الناس هو الابصار بالعين دون الابصار بالقلب نبه عليه السلام على صحة
ارادة الثاني بالآية والعرف فقال الا ترى الى قوله قد جاءكم بصائر من ربكم ليس يعني بصر العيون بل يعني بصر
القلوب وادراك العقول والبصائر جمع البصيرة وهي للنفس كالبصر للعين فمن ابصر فلنفسه اي فمن
ابصر الحق وتبعه فقد ابصر لنفسه لان نفعه لها ليس يعني من البصر بعينه بل يعني منه البصر بقلبه ومن
عمي فعليها اي ومن عمي عن الحق وضل عنه فعلى نفسه يرجع وباله واليها يعود نكاله ليس يعني عمى العيون بل يعني
عمى القلوب عن الحق وعدم ادراكها له انما عنى من الادراك المنفي في قوله لا تدركه الابصار احاطة الوهم يعني
لا تدركه اوهام القلوب ولا يحيط به ادراك العقول وهذا تاكيد لما ذكره اولا ولما اشار الى اطلاق البصر
على الادراك القلبي في القرآن الكريم اشار الى اطلاقه عليه في العرف ايضا بقوله كما يقال فلان بصير بالشعر و
فلان بصير بالفقه وفلان بصير بالدراهم وفلان بصير بالثياب اي عليم بهذه الامور عارف باحوالها مدرك
لجيدها ورديها مميز بين صحيحها وسقيمها ثم اشار الى ان حمل الآية على نفي الادراك القلبي اولى من حملها على
نفي الادراك العيني بقوله الله اعظم من ان يرى بالعين فعدم امكان رؤيته بالعين امر ضروري لا ينكره الا شرذمة
قليلون ممن لا يعتد بهم واما ادراكه تعالى باوهام العقول فهو شأن جميع العوام وحال اكثر اهل العلم
فانهم يتصورونه بوجه او يحكمون عليه بامر لا يليق به ويجب تنزيهه عنه فهو اولى بالنفي ويحتمل ان يكون
هذا الكلام بمنزلة النتيجة للسابق توضيحه ان الادراك العقلي اكثر اتساعا من الادراك العيني اذ كل ما يدركه
العين يدركه العقل دون العكس فاذا لم يدركه العقل فهو اعظم من ان يدركه العين محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد عن ابي جعفر الجعفري هاشم الجعفري هو داود بن القسم بن اسحق بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب عليه
السلام من اهل بغداد ثقة جليل القدر عظيم المنزلة عند الائمة عليهم السلام شاهد ابا الحسن وابا جعفر و

وابا محمد عليهم السلام وكان شريفا عندهم له موضع جليل عندهم روى ابوه عن الصادق عليه السلام عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سالته عن الله هل يوصف اي هل يدرك ذاته وصفته ويقال ذاته كذا وصفته كذا فقال اما تقرا القران قلت بلى قال اما تقرا لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار قلت بلى الاستفهام في الموضعين يحتمل الحقيقة والتقرير قال فتعرفون الابصار من باب تغليب الحاضر على الغايب او من باب ادخال جماعة حاضرين في الخطاب معه والغرض من هذا السؤال هو الحث على استماع ما يلقى اليه والكشف عن مقدار فهمه ومبلغ علمه قلت بلى قال ما هي قلت ابصار العيون فقال ان اوهام القلوب اي النفوس المجردة والعقول المقدسة واهل العرفان كثيرا ما يعبرون عن النفس والعقل بالقلب اكبر من ابصار العيون اكبر اما بالباء الموحدة او بالثاء المثلثة يعني ادراكات النفوس اكبر واعظم من ادراكات العيون او اكثر محلا وابلغ انتشاعا منها لان كل ما تدركه العين تدركه النفس بالادراك العيني ليس الادراك النفسي وقد تدرك النفس مستقلة ما لا تدركه العين والمنفي في الاية هو ادراكات النفوس على جميع انحائها ويندرج فيه ادراك العيون ايضا لان نفي العام مستلزم لنفي الخاص واليه اشار بقوله فهو لا تدركه الاوهام اي اوهام القلوب لان الادراك اما حسي او عقلي ولا يجري شيء منهما في ساحة الحق عز شانه لانه لما كان منزها عن الجسمية والوضع والجهة وساير لواحقها استحال ان يدركه شيء من الحواس الظاهرة والباطنة ولما كان مقدسا عن انحاء التركيب الخارجية والذهنية وبعيدا عن عالم مدركات النفوس البشرية امتنع ان يكون للنفس اطلاع عليه بكنه ذاته او بحقيقة صفاته فاذن لا يتناوله شيء من الادراكات وفي نسبة الاوهام الى القلوب اشارة الى ان القلوب البشرية لا يمكنها تعقل شيء بدون الاستعانة بالوهم وتعقلها الكليات باعتبار التجريد للموجودات والتفتيش في المحسوسات وهو يدرك الاوهام اذ لا يعزب عنه شيء وهو اللطيف الخبير محمد بن ابي عبد الله عمن ذكره عن محمد بن عيسى عن داود بن القسم عن ابي هاشم الجعفري قال قلت لابي جعفر عليه السلام لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ما اراد الله سبحانه بهذا القول يحتمل انه اراد بالابصار ابصار العيون واستبعد او تعجب من عدم ادراكها له فاجاب عليه السلام بما يرفع استبعاده وتعجبه فقال يا ابا هاشم اوهام القلوب وادراكاتها ادق اي الطف واسرع تعلقا من ابصار العيون لان ادراك القلب ينفذ فيما لا ينفذ فيه ابصار العين وقد بين ذلك بقوله انت قد تدرك بوهمك اي بعقلك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولم تشاهدها بعينك ومع ذلك تعتقد بوجودها اعتقادا جازما بحكم وهمك ومقتضى عقلك ولا تدركها ببصرك لانك لم تشاهدها ومن هنا ظهر لك ان ادراك القلب ادق من ابصار العين واوهام القلوب لا تدركه لعجز القلوب عن ذلك واعترافها بان ذاته تعالى وصفاته وجلاله وكماله اشرف واعلى من ان تدركه وتعقله وان كل ما ادركته واحاطت به فهو منزه عنه وان السبيل الى معرفة كنه عظمته مسدود وان غاية معرفته هي العلم بانه مقدس عن تعلق الادراك به ومن الاحاطة بذاته وصفاته وعن المشابهة بخلقه في ذواتهم وصفاتهم وكيفياتهم فكيف ابصار العيون تدركه لان عدم ادراك القوي

دليل على عدم ادراك الضعيف وعدم تحقق الاعم حجة على عدم تحقق الاخص وينبغي ان يعلم ان سؤاله هذا نشا من نسيان ما سمعه من الرضا عليه السلام والغرض منه زيادة التقرير والاستبصار علي بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن هشام بن الحكم قال اي قال هشام من قبله لا من جهة الرواية عن المعصوم ويحتمل ان يكون من مسموعاته عنه الاشياء لا تدرك الا بامرين بالحواس والقلب الغرض منه ان المبدا تعالى شانه لا يمكن ادراك شيء منهما كما سيتضح ذلك ولعل ذكره في هذا المقام باعتبار انه يصلح ان يكون تفسيرا للاية المذكورة وبيانا لحملها على نفي الادراك مطلقا والحواس ادراكها على ثلثة معان يشتمل هذه المعاني الثلاثة ادراك الحواس الخمس الظاهرة كما ستعرفه ويعرف حكم الحواس الباطنة بالقياس اليها بادنى تامل ادراك بالمداخلة اي بدخول المدرك في المدرك واتصاله وحضور المحسوس في مكان الحاسة وادراك بالمماسة اي بمماسة المدرك بالمدرك واتصاله به وادراك بلا مداخلة ولا مماسة فاما الادراك الذي بالمداخلة فالاصوات اي فادراك الاصوات والمشام قيل هي جمع المشموم من باب استعمال المفاعل بالمفاعيل وقيل هي جمع المشم وهو ما يشم والطعوم هذه الثلثة يتحقق ادراكها بدخولها في الحاسة اما الصوت فان ادراكه مشروط بدخول الهواء المتكيف به في الصماخ ووصوله الى القوة المنبثة في العصب المفروش في معقره واما المشموم فان ادراكه متوقف على دخول الهواء المتكيف به في الخيشوم ووصوله الى القوة الكاينة في الزايدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي واما الطعم فان ادراكه مفتقر الى تكيف الرطوبة اللعابية به ووصول تلك الرطوبة الى القوة المنبثة في العصب المفروش على جرم اللسان واما الادراك بالمماسة فمعرفة الاشكال من التربيع والتثليث الشكل هيئة حاصلة من احاطة حد او حدود وعد بعضهم من المبصرات ومعرفة اللين والخشن والحر والبرد الخشونة عند اهل اللغة ضد اللين وقد خشن الشيء بالضم فهو خشن اذا اختلفت اجزاؤه الظاهرة في الارتفاع والانخفاض وعند جماعة من الحكماء والمتكلمين ضد الملاسة دون اللين واللين عندهم ضد الصلابة دون الخشونة وقالوا الخشونة اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غايرا والملاسة عبارة عن استوائها واللين كيفية تقتضي سهولة قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة بخلافه وادراك هذه الكيفيات متوقف على مماستها بالقوة اللامسة واما الادراك بلا مماسة ولا مداخلة فالبصر اي فادراك البصر فانه يدرك الاشياء بلا مماسة ولا مداخلة اي بلا مماسة تلك الاشياء به ولا مداخلة فيه في حيز غيره الحاجز متعلق بيدرك اي يدرك البصر في حيز غيره وهو الذي فيه المرئي بان يخرج من البصر شعاع يمتد الى المرئي ويراه في موضعه او يحدث في سطح المرئي عند مقابلته بالبصر شعاع مثل الشعاع البصري ويصير آلة لادراك البصر له في حيزه وقد يحتج الثاني على الاول بان الاول مستلزم لانتفاء العرض عن موضعه وقد برهن على امتناع ذلك في موضعه وهذا الخبر منطبق على ان الابصار بخروج الشعاع حقيقة كما في الاول او توهما كما في الثاني ويمكن انطباقه على مذهب من قال بان

مقابلة

الابصار باعتبار ان الهواء المشف الواقع بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري
بصير بذلك آلة الابصار المرئي في موضعه ولكن الانسب بسياق العبارات الاتية هو الاول ولا في حيزه
عطف على قوله في حيز غيره اي البصر يدرك الاشياء لا في حيزه بان يدخل من المرئي شيء في حيز البصر كما يقول
اصحاب الانطباع فليس هناك مماسة بين البصر والمرئي ولا مداخلة وادراك البصر له سبيل وسبب فسبيله
الهواء الواقع بين البصر والمرئي وسببه الضياء المحيط بالمرئي اذ لولا الضياء لم يتحقق الادراك فاذا كان (يكن من)
السبيل متصلا بينه وبين المرئي غير منقطع بحايل كثيف مانع من نفوذ الشعاع الى ما وراءه والسبب
قايم موجود ادرك ما يلاقي اي ادرك البصر ما يلاقيه شعاعه من الالوان والاشخاص الواقعة في منتهى المسافة
الشعاعية فاذا حمل البصر يعني ارسلت خطوطه الشعاعية على ما لا سبيل له فيه بان يكون المرئي كثيفا صقيلا
ليست فيه مسامات وفرج صغار يدخل فيها شعاع البصر رجع راجعا اي رجع البصر عند وصوله اليه راجعا
وانعكس انعكاسا والمراد بالبصر شعاعه فحكى ما وراءه اي فادرك ما وراءه واخبر عنه كالناظر في المرآة لا ينفذ
بصره في المرآة اي شعاع بصره فاذا لم يكن له سبيل في المرآة لعدم الفرج والسامات فيها رجع راجعا يحكي ما
وراءه مما وضعه من المرآة كوضعها من البصر فيكون زاوية رجوع الشعاع منها كزاوية وصوله اليها فاذا
وقعت المرآة في مقابل الرائي رجع الشعاع منها الى وجهه فيراه ولا شعور له بالرجوع فيتوهم انه يراه
على الاستقامة فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة فاذا كان الوجه قريبا منها كانت الخطوط الشعاعية
الراجعة قصيرة فيظن ان صورته قريبة من سطحها واذا كان بعيدا كانت الخطوط طويلة فيحسب ان
صورتها غايرة في عمقها وكذلك الناظر الى الماء الصافي يرجع شعاع بصره راجعا فيحكي ما وراءه اذ لا سبيل له
في نفاد بصره الا انه فرق بين المرآة والماء فان الشعاع البصري لا ينفذ في جرم المرآة اصلا فلذلك يرجع
صافيا غير مضطرب ويرى به على وجه الكمال بخلاف الماء فان الشعاع ينفذ في جرمه في الجملة فلذلك لا
يرجع على وجه الكمال وقد ظهر مما ذكر ان الله جل شانه لا يمكن ادراكه بالحواس لانتفاء المماسة والمداخلة فيه
واستحالة ان يكون في حيز وطرف الخطوط الشعاعية والهواء المتوسطة لان ذلك من لواحق الجسمية
وتوابعها فاما القلب اي النفس الناطقة فانما سلطانه على الهواء الهواء بالمد ما بين الارض والسماء
ويطلق ايضا على الفضاء وهو البعد الخارجي وعلى كل خال وعلى الباطل ولعل المراد به هنا عالم الامكان
طولا وعرضا وتسميته بالهواء اما من باب تسمية الكل باسم الجزء او باعتبار انه بعد معين وفضاء في
الخارج او باعتبار خلوه عن الوجود في حد ذاته وبطلان حقيقته باعتبار نفسه اذ الحق بالحقيقة
الحقة الثابتة هو الذي وجوده لذاته كما يرشد اليه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فهو يدرك اي
فهو قابل لان يدرك جميع ما في الهواء ويتوهمه سواء حصل له ادراك الجميع بالفعل ولا وذلك لان
النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم وقد خلقت لها الآلات البدنية لتستنفع بها صور المحسوسات
ومعانيها وتتنبه لمشاركات بينها ومباينات فتحصل لها التجربة وساير العلوم الضرورية والمكتسبة

كلا او بعضا على تفاوت مراتبها فاذا احمل القلب على ما ليس في الهواء موجود وبلغ شعاع بصيرته الى
العدم الذي يمنع من نفوذه فيه وفيما بعده رجع راجعا الى ما وراءه فحكى ما في الهواء من الماهيات
والحقايق والكيفيات فلا ينبغي للعاقل ان يحمل قلبه على ما ليس موجودا في الهواء من امر التوحيد اذ ليس ذاته
تعالى وما له من صفات كماله ونعوت جلاله موجودة في الهواء فان فعل ذلك لم يتوهم من امر التوحيد
الا ما في الهواء موجود وذلك بسبب رجوع البصيرة عما ليس موجودا في الهواء من امر التوحيد الى ما
هو موجود فيه من الامور الممكنة كما قلنا في امر البصر من انه اذا حمل على ما لا سبيل له رجع راجعا فحكى
ما وراءه فيلزم ح ان يدرك الله تعالى على صفات خلقه تعالى الله ان يشبهه خلقه والحاصل ان ضع
القلب هو التصرف في الممكنات والتقلب في الماديات والتعقل للماهيات وجزئياتها بتوسط الالات فاذا
تصدى لادراك الواجب بالذات لا يدركه الا على سبيل ادراك المخلوقات وهو سبحانه منزه عن المادة
والماهية والمشابهة بالخلق فقد ظهر انه تعالى لا يمكن ادراكه بالقلب كما لا يمكن ادراكه بالحواس باب النهي (ما)
عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جل وتعالى علي بن ابراهيم عن العباس بن معروف عن ابن ابي نجران
عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم بن عتيك القصير قال كتبت على يدي عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله
عليه السلام ان قوما بالعراق يصفون الله تعالى بالصورة وبالتخطيط فمنهم من يقول انه مركب من لحم ودم
ومنهم من يقول هو نور ينذر كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يقول
هو على صورة انسان فبعضهم يقول هو شاب مخطط مجعد قطط وبعضهم يقول هو شيخ اشمط الراس (وقال) (موي سر سخت جعد باشد) (مرد دو موي يعني نيم بر كند)
ابو عبد الله الابي في كتاب الاكمال عن محيي الدين شارح مسلم انه قال قال ابي فيه ان لله صورة لا كالصور و
استدل على ذلك بظاهر ما رواه مسلم عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه فان
الله خلق آدم على صورته وقد غلط في ذلك وهل قوله الا كقول المبتدعة انه تعالى جسم كالاجسام لما راوا اهل
السنة قالوا هو شيء لا كالاشياء طردوا ذلك فقالوا هو جسم لا كالاجسام والفرق ان لفظ شيء لا يشعر
بالحدوث والصورة تشعر بالتركيب والتركيب خاص بالاجساد والاجساد حادثة والعجب منه ان لادم عليه السلام
عنده صورة وقد ابقى الحديث على ظاهره في ان الله تعالى صورة كصورة آدم ع فكيف يقول لا كالصور العيني
وهل هذا الا تناقض ثم يقال له ان اردت بقوله لا كالصورة انه ليس بمركب فيرد انه ليس بصورة وان اللفظ لا
يفيد ذلك وان الحديث غير محمول على ظاهره وانك وافقت القايلين بتاويله والتاويل فيه ان الضمير يعود
الى الاخ المضروب كما صرح به القرطبي قال معناه خلق آدم على صورة المضروب فكان الضارب ضرب وجه
ابيه آدم ع فان قيل ينبغي ان يجتنب ما سوى الوجه من الاعضاء لانه يشبه اعضاء آدم فالجواب ان الوجه
قد اختص بما ليس في غيره اذ فيه البصر الذي يدرك به العالم وما فيه من العجايب الدالة على عظم قدرة الله تعالى والسمع
الذي يسمع به امر الله تعالى ونهيه ويتعلق به العلوم التي منها معرفة الله تعالى ومعرفة الرسول وفيه النطق
الذي شرف به الانسان على ساير الحيوان وعلى تقدير ان يكون الضمير عايدا اليه سبحانه فتقول الاضافة للتشريف

ادم عم كقوله تعالى ناقة الله وسقياها وبيت الله وقد اختص ادم عم بان خلقه بيده ولم يقلبه في الارحام
ولم يدرجه من حال الى حال او نقول المراد بالصورة الصفة كقولهم صورة فلان عند الامير اي صفته لاختصاصه
عليه السلام بصفات من الكمال والفضايل وسجود الملائكة له تعظيما وان كان سجودهم كان لله حقيقة
فصفاته شبيهة بصفاته نعم ومثل هذه التاويلات الامنع عود الضمير اليه سبحانه نجري فيما رواه
البخاري في باب السلام وخرجه مسلم في باب خلق ادم من انه قال انه لما خلق ادم على صورته اذهب
فسلم على اولئك النفر من الملائكة على ان الضمير فيه يجوز ان يعود الى ادم عم ومثل ذلك متعارف فلا يرد
ان الكلام ح غير مفيد لانه معلوم انه خلق على صورته وايضا يجري مثل هذا التاويلات فيما روي ان الله
تعالى خلق ادم عم على صورة الرحمن ونقل الابي عن بعض علمائه انه قال هذه الرواية لم تثبت عند
اهل النقل ولعل راويها توهم ان الضمير في الرواية الاولى المعتبرة عايد اليه سبحانه فابدل الضمير بالرحمن
من باب النقل بالمعنى وانما بسطنا الكلام بنقل رواياتهم واقاويلهم لان معرفة ذلك لا يخلو من فايدة
عند المناظرة مع اهل الخلاف فان رايت جعلني الله فداك ان يكتب الي بالمذهب الصحيح من التوحيد جزاء
الشرط محذوف اي فعلت فكتب الي الصحيح والذي عليه جمهور المحدثين من العامة والخاصة واكثر
الفقهاء والاصوليين جواز العمل بالكتاب عن الكاتب اذا علم انه خطه وهو عندهم معدود في المتصل
لاشعاره بمعنى الاجازة وقال السمعاني هو اقوى من الاجازة ودليلهم ما صح واشتهر من كتبه صلى الله
عليه وآله الى نوابه وعماله وكذا الخلفاء والائمة عليهم السلام بعده ومنه هذا الحديث وغيره ولكن الراوي
يقول كتب الي او اخبرني بكتابه او في كتابه او فيما كتب به الي كما في هذا الحديث ولا يجوزون ان يطلق ويقول
حدثني واخبرني وجوز الاطلاق طايفة من المتقدمين من محدثي العامة سالت رحمك الله عن التوحيد
وما ذهب اليه من قبلك بكسر القاف وفتح الباء اي من هو عندك فالعايد الى من مبتدا محذوف والظرف
خبره والموصول مع صلته فاعل ذهب فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء فيه تنزيه له تعالى عما يقولون وانا
المخالفين في وصفه تعالى لنص القرآن وهو السميع البصير بلا سمع وبصر فيسمع ما يقولون ويرى ما
يفعلون ويعلم ما يعتقدون وفيه وعيد لهم على ما يصفون ثم صرح بتنزيهه تعالى عما يقولون تاكيدا لما
سبق بقوله تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون على الله ما لا يليق به والتشبيه في
الحقيقة جحود وانكار لان ما يتصوره المشبهون ويعتقدونه انه الرب ليس هو الا له الذي يخبر العقلاء ويقرون
به ثم اشار بعد تنزيهه تعالى عما يصفون الى المذهب الصحيح بقوله فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح في التوحيد
ما نزل به القرآن من صفات الله تعالى التي بعضها صفات كمالية وبعضها صفات فعلية وبعضها صفات
تنزيهية اشتملت على جميعها اجمالا قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه نفى عن الله تعالى البطلان كما زعم الملاحدة و
التنوية وعبدة الاوثان والنيران وعبدة الشمس والمشتري وغيرهم من اصحاب الملل الفاسدة النافية
للصانع والتشبيه بخلقه كما زعم المجسمة والمصورة والكرامية والقايلون بانه في جهة ومكان وبان له كلاما

كلامنا وصوتا كصوتنا وسمعا وبصرا كسمعنا وبصرنا وصفات زايدة كصفاتنا واصحاب البطلان
والتشبيه هم المحجوبون عن ربهم بالمقايسات الحسية والاعتبارات الوهمية فلا نفي ولا تشبيه في امر
التوحيد وهذا في اللفظ اخبار وفي المعنى نهي عن القول بهما هو الله الثابت الموجود الذي لا يعرضه التغير
من وصف الى وصف والتحول من حال الى حال ولا يسبقه عدم ولا يلحقه انقطاع وهو الموجود ازلا وابدا
تعالى الله عما يصفه الواصفون من صفات الخلق ولواحق الامكان وهذا اعادة لما مر تاكيدا له ولا تعدوا
القرآن فتضلوا بعد البيان اذ مدار القرآن على التوحيد المطلق والتنزيه التام وبيان القواعد الكلية
التي بها يكون صلاح نوع الانسان في معاده ومعاشه فلا يجوز لاحد التجاوز عما نطق به لان كل ما فيه
وثيق الاركان رفيع البنيان منير البرهان معدن الايمان فكل وصف لا يوافقه باطل وكل قول لا يطابقه
كاذب وكل امر لا يناسبه ساقط وانما قال بعد البيان لان الضلال بعده اقبح من الضلال قبله والاثم المترتب
عليه اتم واشد لا لان الضلال قبله لا اثم فيه كما ظن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي
عمير عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي حمزة قال قال لي علي بن الحسين عليهما السلام يا ابا حمزة ان الله
لا يوصف بمحدودية اي لا يكون له هذه الصفة في الواقع فلا يجوز لاحد ان يصفه بها ولا بما يستلزمها
من كونه جسما وصورة او ذا اطراف ونهايات او ذا اجزاء وكيفيات الى غير ذلك من الامور الموجبة
لتحديده عظم ربنا عن الصفة اي من ان يكون له صفة لان كل ذي صفة مفتقر الى الغير ناقص في حد
ذاته وفيه دلالة على ان صفاته الكمالية عين ذاته المقدسة وكيف يوصف بمحدودية من لا يحد اي من
ليس له حد عرفي ولا لغوي لتنزهه عن الاجزاء والنهايات وتقدسه عن الاطراف والغايات وقد روي
ان رجلا من الزنادقة قال لمولانا الرضا عليه السلام فحد لي قال لا حد له قال ولم قال لان كل محدود متناه
الى حد واذا احتمل التحديد احتمل الزيادة واذا احتمل الزيادة احتمل النقصان فهو غير محدود ولا متزايد
ولا متناقص ولا متجزئ ولا متوهم ولا تدركه الابصار لتنزهه عن قبول الاشارة الظاهرية الحسية والاشارة
الباطنية العقلية كما عرفت وهو يدرك الابصار لاحاطة علمه بالمبصرات والمعقولات وهو اللطيف اي
البعيد عن ادراك الخلق له او البر بعباده الذي يلطف بهم ويرفق من حيث لا يعلمون او العالم الكامل
في الفعل والتدبير او الخالق للخلق هو اللطيف الذي يعجز عن ادراكه الفطانة وجوارح ابصار الناظرين
وعن تعقل خواصه ومنافعه عقول العارفين او فاعل اللطف رافة بعباده وهو ما يتقرب معه العبد
من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية كانزال الكتب وارسال الانبياء ونصب الاوصياء الخبير اي العالم
بحقايق الاشياء وغوامضها ودقايقها والخبر بالضم العلم يقول لي خبر به اي علم وفلان خبير بالشيء اي عالم
بكنهه ومطلع على حقيقته واللطيف بالمعنى الاول يناسب قوله لا تدركه الابصار والخبير يناسب قوله وهو
يدرك الابصار محمد بن عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسين
بن سعيد عن ابراهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن الحسين قالا دخلنا على ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام

فحكينا له ان محمدا رأى ربه في صورة الشاب الموفق في سن ابناء ثلثين سنة قيل الشاب الموفق هو الذي
اعضاؤه موافقة لحسن الخلقة وفي النهاية الاثيرية الشاب الموفق الذي وصل الى الكمال في قليل من السنين
وقال الفاضل الامين الاسترابادي يحتمل ان يكون الشاب الموفق من باب الاشتباه الخطي وان يكون في الاصل
الشاب الرتق كما هو المتعارف في كتب اللغة اقول الموفق كما هو المصحح في جميع النسخ له معنى مناسب للمقام
وهو المروي من طرق العامة رووا انه صلى الله عليه واله رأى ربه في صورة الشاب الموفق من ابناء
ثلثين سنة ورجلاه في خضرة وباقي جسده خارج فالحكم بالاشتباه خطأ وكانه حكم به باعتبار ان الرتق
له معنى مناسب هنا لان الرتق على وزن ضيق ذو بهجة وبهاء من راق الشيء اذا بلغ وقلنا ان هشام
بن سالم قال العلامة في الخلاصة هو ثقة ثقة وكان الحديث ضعيف لا يقدح فيه وصاحب الطاق هو
محمد بن علي بن النعمان ابو جعفر الاحول الصراف في طاق المحامل بكوفة والمثيمي يقولون انه اجوف الى السرة
اي ذو جوف وخالي الداخل وجوف كل شيء قعره والبقية صمد اي مصمت مصمت لا جوف له فخر اي سقط
على الارض ساجدا لله تخشعا وتخضعا لعظمته ثم قال في سجوده على الظاهر سبحانك انزهك تنزيها
عما لا يليق بك من التشبيه والتوصيف ما عرفوك على ما ينبغي من معرفتك ولا وحدوك على ما وجب
لك من توحيدك وتنزيهك عن المشابهة بخلقك فمن اجل ذلك وصفوك بصفات المخلوقين و
نعوت المصنوعين سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك في قولك وهو اللطيف الخبير
وليس كمثله شيء ولم يكن له كفوا احد ولا تدركه الابصار الى غير ذلك من النعوت الجلالية والصفات
الكمالية سبحانك كيف طاوعتهم انفسهم ان شبهوك بغيرك مخالفا لكتابك وسنة نبيك بل صرف
عقولهم اللهم لا اصفك الا بما وصفت به نفسك ولا اشبهك بخلقك انت اهل لكل خير يعني كل خير
انت مبداه ومنشاه او المراد انت اهل لكل صفات حسنة كاملة دون صفات قبيحة باطلة كما زعموا
فلا تجعلني من القوم الظالمين دعاء لحفظ عصمته مع تقدس ذاته عن الاتصاف بالظلم تواضعا لله
وهضما للنفس او تعليم لخواص شيعته او ابتهال الدفع ما استحقوا من العذاب عن نفسه المقدسة لان
شوم الظلمة قد يحيق بمن دونهم لقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وربما يستفاد
من هذا الكلام ان اسمائه تعالى وصفاته توقيفية بمعنى انه لا يجوز ان يسمى الا بما سمى به نفسه او سماه به رسوله و
يندرج فيه ما انعقد على التسمية به اجماع وما لم يرد فيه اذن ولا منع لا يجوز واختلفت العامة وهذا القسم فقيل
فيه بالوقف وقيل بالمنع وقيل ان اوهم معنى يستحيل امتنع وان لم يوهم جاز وقال الباقلاني يجوز ان يسمى بكل
ما يرجع الى ما يجوز في صفته كسيد وحنان ما لم يجمع على منع ما يجوز مثل عاقل وفقيه وسخي قال وكره
مالك التسمية بسيد وحنان بناء على انه لم يرد عنده فيهما اذن ولا منع واما ما لا يجوز في اصله فلا يسمى به
وان كان الله تعالى وصف نفسه بالفعل المشتق منه ذلك الاسم نحو الله يستهزئ بهم وسخر الله منهم ومكر الله
فلا يقال يا مستهزئ ويا ساخر ويا ماكر لان ما يستحيل عليه تعالى لا يجري منه عليه الا قدر ما اطلقه السمع وهم ايضا اختلفوا

في صبور ووقور فمنعه الباقلاني لان الوقور الذي يترك العجلة في دفع ما يضره والصبور الذي يحمل الاذى
وبعضهم اجاز ذلك بناء على ان معناهما يرجع الى الحلم ثم التفت اليهم فقال ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره
اي فاعلموا واعتقدوا انه تعالى غير ما توهمتموه وذلك لان الالات البدنية والعقول البشرية لكونها قاصرة
عن ادراك ذاته وتناول صفاته كل ما ادركته فهو مخلوق محدود ومثلها بعيد عن جناب الحق وساحة القدس
وسر ذلك ان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات الموجودة في نفس الامر ومهيئاتها الا بالالات الجسمانية
فلا تقدر ان تدرك الجزئي المجرد المنزه عن المهية والمواد بالكلية ثم قال نحن ال محمد النمط الاوسط اي الجماعة القائمين
على الوسط يعني العدل في العلم والعمل وينبغي ان يعلم ان طرفي القوة العلمية وكل واحد منهما واقع بين رذيلتين
رذيلة الافراط ورذيلة التفريط كالابطال والتشبيه في معرفته تعالى والوسط بينهما هو العدل وهو
طريق ال محمد صلى الله عليه واله الذي لا يدركنا الغالي الموصول صفة للنمط الاوسط وافراده باعتبار اللفظ
والاصل ان يقول لا يدركه بالضمير للموصول الا انه اتى بضمير المتكلم من باب الالتفات من الغيبة الى التكلم
للتصريح بالمقصود كما في قول امير المؤمنين عليه السلام انا الذي سمتني امي حيدرة والغالي بالغين المعجمة
المتجاوز عن حد الفضائل الانسانية التي مدارها على الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وبالعين المهملة
من العلو الواقع في طرف الافراط من الامور المذكورة فهو قريب مما ذكر ولا يسبقنا التالي اي لا يسبق الينا
التالي بالحذف والايصال ليوافق قوله لا يدركنا والتالي هو المقصر عن بلوغ هذه الفضائل والواقع
في طرف التفريط منها والمقصود من هاتين الفقرتين هو الشكاية بعدم رجوع المفرطين اليهم وعدم
لحوق المقصرين بهم مع الاشارة الى ان ولاية امور العباد ووراثة علم النبوة وخلافة الائمة موجودة
فيهم وانه بهم يكتسب الشخص تلك الفضائل ويستحق تلك الخصائل ولا ريب في ذلك فان الفضائل
وان وجد بعضها في غيرهم فعنهم ماخوذ واليهم منسوب وبالله التوفيق يا محمد ان رسول الله صلى
الله عليه واله حين نظر الى عظمة ربه ورأى نورها ببصيرة قلبه كان في هيئة الشاب الموفق وسن
ابناء ثلثين سنة يعني ان الظرف حال عن فاعل رأى لا عن الرب ومعناه ان محمدا صلى الله عليه واله كان
عنده رؤيته نور عظمته تعالى في هذه الهيئة والصورة دون الرب جل شانه كما زعموا تعالى عن الهيئة
والصورة والوجود المحدود بزمان فان قلت نظره هذا الى عظمة ربه كان بعد البعثة وقد بعث بعد
ما مضى من عمره الشريف اربعون سنة فكيف صح انه كان ح في سن ابناء ثلثين قلت كون هذا النظر
بعد البعثة غير معلوم على انه لو ثبت ذلك فلا منافات لانه قال كان في هيئة الشاب الموفق وفي هيئة
سن ابناء ثلثين لا انه كان له ح ثلثون سنة ويحتمل ان يعود ضمير كان الى الرب ويكون هذا الكلام
واردا على سبيل الانكار ولكنه بعيد جدا يا محمد عظم ربي وجل اي تجاوز قدره ورفع شانه ان يكون
في صفة المخلوقين لوجوب التباين بين الخالق والمخلوق وامتناع اتصافه بما هو من لواحق الامكان قال
قلت جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة قال ذاك محمد يعني ان الضمير في قوله ورجلاه في خضرة وباقي

ما لم يرا والنظر [illegible] النفس [illegible]

٢ في بعض النسخ

٢ في اكثر النسخ

جسم خارج راجع الى محمد صلى الله عليه وآله لا الى الرب تعالى شانه كما فهموه لتعاليه عن ان يكون له جسد
وبحل ونشابه بخلقه كان اذا نظر الى ربه بقلبه وعرفه حق المعرفة الذي هو في اعلى مراتبها المقدورة للبشر
جعله في نور اي جعل الرب محمدا صلى الله عليه وآله او جعل قلبه في نور من تجلياته مثل نور الحجب الذي هو
ابيض من تجليات عظمته وكبريائه ليحصل المناسبة التامة بينه وبين الرب حتى يستبين له ما في
الحجب من العظمة وصفات الكمال ونعوت الجلال واضافة النور الى الحجب امّا بيانية لان نور عظمته
حجاب مانع عن رؤيته او لامية ان اريد بالحجب مقامات العارفين اذ لكل مقام نور من عظمته يظهر
للعارف اذا بلغه وارفع تلك المقامات واعلاها هو الذي بلغه سيد العارفين حتى شاهد نوره
على اكمل ما يتصور للبشر ببصيرة قلبه لا ببصر عينه ولا يبعد ذلك كما يرشد اليه حكاية موسى على نبينا
وعليه الصلوة والسلام في رؤيته لنور شجرة الطور والنور في الموضعين على هذا التفسير محمول على
ظاهره ويمكن ان يراد بالنور الاول منتهى ما عرفه المقربون منه تعالى وقد شاع تسمية العلم بالنور ومنتهاه
معرفة ما يليق به سبحانه وتنزيهه عما لا يليق به وقد تضمن على جميع ذلك قوله تعالى ليس كمثله شيء وهذه
المعرفة تحجب عن معرفة ما وراء ذلك من تخييله وتمثيله وتجسيمه وتصويره وتشبيهه ورؤيته فمعنى
الحديث والله اعلم انه كان اذا نظر الى ربه بقلبه اللطيف وعقله الشريف جعل الرب قلبه في نور هو
منتهى معرفته سبحانه وقد عرفت ان منتهى معرفته حجاب فلذلك قال مثل نور الحجب بتشبيه ذلك النور
بنور الحجب في المنع من الرؤية بل من جميع ما لا يليق بذاته المقدسة فان ذلك النور مانع منها كما ان
نور الحجب الذي هو نور العظمة مانع منها وغاية تلك المعرفة التي عبر عنها بالنور ان يستبين له صلى
الله عليه وآله ما في الحجب مما يجوز له تعالى شانه وما لا يجوز وكون تجلاه في حضرة كناية على ان قلبه في
سبيل المعارف الالهية كان مستغرقا في بحار معرفة ما يليق به من الصفات الكمالية والنعوت
الجلالية لم يكن في وسعه التجاوز عنها الى ذاته الحقة الاحدية ويمكن ايضا ان يراد بالنور نور العلم وبالحجب
الملائكة القدسية والجواهر العقلية والى هذا اشار سيد المحققين بقوله من ضروب ملائكة
الله تعالى جواهر قدسية وانوار عقلية وهم حجب اشعة جلال نور الانوار ووسائط النفوس الكاملة
في الاتصال برب الارباب والنفس الانسانية اذا استكملت ذاتها الملكوتية ونفضت الجلبات
الهيولانية ناسبت نورتها نورية تلك الانوار وشابهت جوهرتها جوهريتها فاستحقت الاتصال بها والانخراط
في زمرتها والاستفادة منها ومشاهدة اضوائها ومطالعة ما في ذاتها من صور الحقائق المنطبعة
فيها والى ذلك اشار عليه السلام بقوله جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين ما في الحجب يعني جعله
في نور العلم والكمال مثل نور الحجب حتى يناسب جوهره ذاته وجوهر ذاتهم فيستبين له ما في ذواتهم من الحقائق
والعلوم اقول هذه التاويلات غاية ما يصل اليه افهامنا والله اعلم بمراده وليه ان نور الله منه اخضر
ومنه احمر ومنه ابيض ومنه غير ذلك من الالوان هذا تعليل لوصف النور الذي كان رجاه صلى الله

عليه

عليه وآله فيه بالخضرة وتحقيق له وينبغي ان لا يشك في ان لله تعالى في عالم الغيب انوارا متصفة بالصفات
المذكورة ولكن لا يراها الا اصحاب القلوب الصافية الخالصة عن غواشي الاوهام وعلائق الابدان وقد
يظهر لبعض المجردين شيء من ذلك كالبرق الخاطف وصح ايضا ان يراد بالنور الاخضر علمه تعالى باعتبار تعلقه
بما اخضر من الكائنات وبالنور الاحمر علمه باعتبار تعلقه بما احمر منها وبالنور الابيض علمه باعتبار تعلقه
بما ابيض منها ويؤيده ما في كتاب التوحيد للصدوق ره في هذا الحديث ان نور الله منه اخضر ما
اخضر ومنه احمر ما احمر ومنه ابيض ما ابيض وغير ذلك ويحتمل ان يراد بتلك الانوار صفاته تعالى فيراد
بالنور الاخضر قدرته على ايجاد الممكنات وافاضة الارواح التي هي عيون الحيوة ومنابع الخضرة وبالنور
الاحمر غضبه وقهره على جميع الكائنات بالاعدام والتعذيب وبالنور الابيض رحمته ولطفه على عباده
امّا الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله الى غير ذلك من الاعتبارات المناسبة ولا يبعد ان يوصف
علم البشر ومعرفته بتلك الانوار على هذين المعنيين بما يوصف به تلك الانوار باعتبار المناسبة بين
العلم والمعلوم يا محمد ما شهد له الكتاب والسنة فنحن القائلون به وقد شهد الرب انه لا تدركه الابصار
وليس كمثله شيء ولا يشبهه خلقه ولا يوصف بصفاتهم علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد
عن احمد بن بشر البرقي وفي بعض النسخ احمد بن بشير بالياء المثناة من تحت بعد الشين قال حدثني عباس
بن عامر القصباني نقة كثير الحديث قال اخبرني هرون بن الجهم عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما
السلام قال لو اجتمع اهل السماء والارض وتعاونوا وتظاهروا ان يصفوا الله بعظمته التي له لم يقدروا
اذ قد ضربت حجب العزة واستار المنعة بينها وبينهم لان عظمتها بحر لا قعر لها يصل النظر ولا ساحل لها يقع
شعره ومنعه عز وشرفا
عليه البصر ولا غاية لها يقف عندها الفكر فالعقل لا يجد حقيقتها وان غاص في اعماقها ولا يبصر
ساحلها وان نظر الى اطرافها ومن البين ان ما يستحيل ادراكه وتحديده لا فرق في العجز عنهما بين ان
يتوجه اليه عقل واحد او عقول متكثرة على سبيل التعاون والتظاهر ثم هذا الكلام وان كان في اللفظ
اخبارا عن كمال عظمته جل شانه لكنه في المعنى نهي عن الخوض في معرفة حقيقتها وتحديد قدرها سهل بن زياد
الظاهر روايته عن سهل بلا واسطة ويحتمل ان يكون صدر السند محذوفا بقرينة السابق يعني علي بن
محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن ابراهيم بن محمد الهمداني فهذا الحديث على الاول من عوالي الاسناد
بلا خلاف لكونه من الثنائيات وعلى الثاني من عوالي الاسناد على الاشهر لكونه من الثلاثيات قال كتبت
الى الرجل عليه السلام قال الصدوق في كتاب التوحيد بعد هذا القول يعني ابا الحسن عليه السلام
ان من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد فمنهم من يقول جسم اي جسم كساير الاجسام او جسم
لا كساير الاجسام كما هو مذهب جماعة من العامة وكل من قال هو جسم قال هو ساكن في اشرف الاماكن
واعلاها وهو العرش وقال لتعاليه يمنع من السكون في ادناها ومنهم من يقول صورة اي صورة كسائر
الصور وجوهر حال في جوهر آخر او هو صورة لا كساير الصور كما هو ايضا مذهب جماعة من العامة وهؤلاء

الموالي قد اصابوا في بعض الاصول وهو امر الرسالة والامامة واخطأوا في بعضها وهو امر التوحيد وانما منشأ خطائهم هو عدم معرفتهم بشيء من الحقائق كما في اكثر العوام والتشبث بظواهر بعض الايات او تبعية بعض من لم يعرفونه من العامة وعدم رجوعهم الى امامهم وقد وقعت البراءة من اضرابهم في بعض الروايات

فكتب بخطه سبحان من لا يحد اذ ليس له اجزاء ولا نهاية فليس له حد عرفي ولا حد لغوي ولا يوصف اذ ليس له صفة حتى يوصف بها وكل ما اعتبره العقول من صفات الكمال فهو ليس من صفاته وكلما هو من صفات الكمال فهو عين ذاته ولما نزهه عن الحد والوصف بحيث يفهم منه فساد مذهب هؤلاء اشار الى ان الواجب عليهم اتباع القرآن بقوله ليس كمثله شيء فان من نظر اليه علم ان كل قول يقتضي مماثلته بشيء من الاشياء كاذب وكل عقد يوجب مشابهته بنحو من الانحاء باطل ثم اشار الى انه ليس بغافل عما يقولون ولا بجاهل عما يعتقدون فيجزيهم بما كانوا يعملون بقوله وهو السميع العليم يسمع ما يقولون بافواههم وما يفترون ويعلم ما يسترون ويعلنون او قال البصير بدل العليم والبصير العالم بالخفيات وقيل العالم بالمبصرات وهو على التقديرين نوع من العلم المطلق سهل عن محمد بن عيسى عن ابراهيم عن محمد بن حكيم قال كتب ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام الى ابي ان الله اعلى واجل واعظم من ان يبلغ كنه صفته اي نهايتها اذ ليس لما يعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها او حقيقتها اذ ليس لصفته حقيقة ملتئمة من اجزاء خارجية او ذهنية فصفوه بما وصف به نفسه وهو انه خالق كل شيء وله الخلق والامر ولا شريك له ولا نظير ولا والد له ولا ولد وليس كمثله شيء وهو السميع العليم الى غير ذلك مما ذكره في القرآن الكريم وكفوا عما سوى ذلك من التوصيف والتحديد والتفتيش عن الكنه لئلا تعدلوا عن التوحيد الى الشرك سهل عن سندي بن الربيع عن ابن ابي عمير عن حفص اخي مرازم عن المفضل قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن شيء من الصفة اي من صفة الرب وهل يجوز ان اصفه بوصف فقال لا تجاوز ما في القرآن من صفاته وصفه بما وصف به نفسه فان ذلك منتهى ما يجوز لك من الصفة سهل عن محمد بن علي القاساني قال كتبت اليه ان من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد قال فكتب سبحان من لا يحد بحد حقيقي ولا نهاية اذ ليس له حقيقة مركبة من اجزاء ولا طبيعة استعدادية ولا يوصف بصفة اصلا لا بالجسمية والمقدار ولا بالتناهي والاقطار ولا بالعوارض والاحوال وكل ما يوصف به من الصفات ليس له معنى موجود قائم به فليس له علم موجود قائم به وقدرة موجودة قائمة به بل ذاته المقدسة علم من حيث عدم الجهل بشيء وقدرة من حيث عدم العجز عن شيء وهكذا ساير الصفات الكمالية ليس كمثله شيء ما يستفاد من هذه الكلمة الشريفة من التنزيه المطلق وجب الركون اليه والتصديق به وهو كمال الايمان بالله وغاية معرفة الانسان له فمن زعم مشابهته بشيء فقد اشرك به بل انكر وجوده واثبت الها اخر بمقتضى هواه النفسانية والوساوس الشيطانية وهو السميع البصير يسمع المسموعات بلا اداة ويبصر المبصرات بلا آلة سهل عن بشر بن بشار النيشابوري

قال كتبت الى الرجل عليه السلام هو ابو الحسن عليه السلام كما صرح به الصدوق في كتاب التوحيد ان من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد فمنهم من يقول جسم ومنهم من يقول صورة هؤلاء لعدم تجاوز عقولهم عن عالم المحسوس مع متابعة اوهامهم زعموا ان ربهم جسم متحيز بحيز متصف بالجسمية ولواحقها من ذو مقدار وصورة فكتب سبحان من لا يحد بالجسمية والصورة لان التحديد بهما مستلزم للتجزية والتكثر والمقدار المنافية للوجوب الذاتي وعدم الافتقار ولا يوصف لان الصفة مغايرة للموصوف لقيام الموصوف بالذات وقيام الصفة بالغير فلو وصف كان الواجب اما نفس المجموع او نفس الموصوف فعلى الاول يلزم افتقاره الى الغير وكل ذلك محال ولا يشبهه شيء لاستحالة اتصافه بصفة الامكان وتوابعه وليس كمثله شيء وهو السميع البصير في اقتباس هذه الآية مع ما فيها من الافصاح عن المقصد والارشاد الى المطلوب من نفي المماثلة والمشابهة على الاطلاق ايماء الى انه تعالى عالم بما يقولون وبصير بما يفترون فيجزيهم بما فرطوا في جنب الله حيث لا ينفع مال ولا بنون وذلك حين تزول عنهم غواشي الاوهام وتطرح نفوسهم بالموت جلابيب الابدان سهل قال كتبت الى ابي محمد يعني العسكري عليه السلام سنة خمس وخمسين ومائتين هذا الحديث على تقدير ان يكون الرواية عن سهل بلا واسطة من اعلى الاسانيد العالية لاتحاد الواسطة بين المصنف والمعصوم ولكن ذلك بعيد لان المصنف بقي بعد تاريخ هذه الرواية ثلاثا وسبعين سنة لما نقل من انه مات ره ببغداد سنة ثمان وعشرين وثلثمائة سنة وذلك مستبعد قد اختلف يا سيدي اصحابنا في التوحيد منهم من يقول هو جسم ومنهم من يقول صورة فان رأيت يا سيدي ان تعلمني من ذلك اي من التوحيد ما اقف عليه ولا اجوزه فعلت متطولا على عبدك فعلت جواب الشرط ومتطولا حال عن الفاعل من الطول وهو المن وفي بعض النسخ فحللت بالحاء المهملة من الحيلولة اي فصرت حائلا متطولا على عبدك بينه وبين قلبه في الميل الى الباطل من امر التوحيد فوقع عليه السلام بخطه سألت عن التوحيد وهذا معزول عنكم اي التوحيد يعني التوغل في ذاته وصفاته معزول عنكم لانه خارج عن طاقة البشر وانما عليكم الاخذ بما وصف به نفسه في القرآن كما اشار اليه بقوله الله واحد احد يدل على انه مستجمع لجميع صفات الكمال اعني الصفات الثبوتية والواحد يدل على انه جامع لجميع صفات الجلال اعني الصفات السلبية اذ الواحد الحقيقي منزه عن التركيب والتعدد والجسمية والتحيز وغير ذلك من لواحق الامكان والاحد يدل على انه لا شريك ولا نظير له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لامتناع الشهوة والمجانسة وتقدم الغير والافتقار والمماثلة عليه خالق وليس بمخلوق اذ خالق كل شيء يمتنع ان يكون مخلوقا والا لكان خالق الكل غيره ولاستحالة استناد الوجود الذاتي الى الغير يخلق تبارك وتعالى ما يشاء من الاجسام وغير ذلك وليس بجسم لان خالق الاجسام وموجد حقيقتها ووجودها لا يجوز ان يكون جسما لكان محتاجا الى الحيز والجهة وكل ذلك ممتنع و(ولانه لو كان جسما ص) يصور ما يشاء وليس بصورة لان جاعل حقيقة الصورة ومفيض وجودها يمتنع ان يكون صورة ولانه لو كان صورة لافتقر الى محل يحل فيه وهو منزه عن الافتقار جل ثناؤه وتقدست اسماؤه ان يكون له شبه

لاستحالة اتصاف القديم بالحادث او اتصاف الحادث بالقديم وامتناع تطرق التكثر والتعدد والكيفية في الواحد على الاطلاق هو لا غيره هذا الكلام يحتمل امرين بينهما تقارب احدهما انه تعالى هو وحده لا يلاحظ معه غيره اصلاً فلو كان له شريك لكان معه غيره وهو وجه المشابهة بل من يشابهه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وهذا تنزيه له على الاطلاق عن جميع ما سواه فافهم وثانيهما انه المتصف بالهوية المطلقة الوحدانية دايماً لا غيرها فلو لوحظ معه غيره من المعاني والكيفيات لم يكن هو هو بل انتقل من هوية الى اخرى وهذا محل توضيحه ان المتصف بالهوية المطلقة هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره ومستفادة منه فان كل ما كان مستفاداً من الغير لم تكن له هوية مطلقة اذ ما لم يعتبر ذلك الغير لم يكن هو هو فكل ما كانت هويته مطلقة كان هو هو لذاته وكل ما كان هو هو لذاته كان هو هو دايماً من غير تغير وتبدل في هويته فكل ما كان هويته مطلقة كانت هويته المطلقة باقية دايماً فلو طرء عليه المعاني والكيفيات لزم انتقاله من الهوية المطلقة الى هوية اضافية لان هوية المجرد عن الكيفيات غير هوية المقترن بها فهو مع انه على الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير هذه الاية افضل الايات في معرفة الصانع ولما علم الله تعالى انه يجيء اقوام متفرقون في الاراء والعقايد يصفه كل قوم بما يفترون اذهانهم السقيمة وعقولهم العقيمة انزل هذه الاية حجة عليهم لئلا يكون لهم على الله حجة بعد البيان محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن الفضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الله لا يوصف اصلاً او بوصف لا يليق به والاخير انسب وكيف يوصف وقد قال في كتابه وما قدروا الله حق قدره اي ما قدروا عظمته وصفه حق قدره اللايق به والقدر بالفتح والسكون في الاصل مصدر بمعنى تعيين الشيء وتقديره بامر لايق به ويطلق كثيراً اما على مبلغ ذلك الشيء ومقداره والاول هنا انسب فلا يوصف بقدر الا كان اعظم من ذلك لان صفات كماله ونعوت جلاله في اغوارها وعدم امكان الوصول الى غور حقايقها تشبه البحر الخضم الذي لا يمكن الوصول الى ساحله للسايرين ولا ادراك ما في باطنه للغايصين علي بن محمد عن سهل بن زياد او عن غيره عن محمد بن سليمن الظاهر انه محمد بن سليمن بن الجهم الثقة لا محمد بن سليمن بن عبد الله الديلمي الضعيف عن علي بن ابراهيم الظاهر انه علي بن ابراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب وهو ثقة صدوق والعلامة ذكر في ترجمة ابنه عبد الله وقال روى عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عظيم رفيع اشار به الى ان عظمته باعتبار الشرف وعلو الرتبة لا باعتبار الكمية والمقدار لا يقدر العباد على صفته اذ لا يصل اقدام عقولهم الى ساحة حقايق صفاته ولا يتناول ايدي اذهانهم ذيل مراتب كمالاته لان ذلك موقوف على تعقلها كما هي وهو بعيد عن ساحة العقل الواهي فيما هو داب الواصفين من وصف رب العالمين بما هو اشرف طرفي النقيض ليس كمال وصفه في نفسه لعدم اطلاعهم على ما يليق به من المدح والثناء فهم وان بالغوا في الوصف والتعظيم كان له وراء ذلك اطوار من استحقاق الثناء والتكريم كما اشار اليه سيد المرسلين بقوله لا احصي

ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ولا يبلغون كنه عظمته لانهم لا يقدرون على تحديد كنه عقولهم وتعيين حقيقة نفوسهم فكيف يقدرون على معرفة كنه عظمة الباري وعلى البلوغ الى ما هو كما هو مع انها ارفع الاشياء عنهم رتبة وابعدها منهم منزلة فمن قدر كنهها بعقله الضعيف فقد ضل وهلك وهو من الجاهلين كما اشار اليه سيد الوصيين بقوله ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اي لا تدركه العقول الثاقبة والمشاعر الظاهرة والباطنة وهو يدرك هذه القوى ومدركاتها وهو اللطيف الخبير يعلم كاشفات الامور وجلياتها واسرار القلوب وخفياتها ولا يوصف بكيف ولا اين ولا حيث لان الاتصاف بالكيفيات والاستقرار في المكان من لوازم الجسمية وتوابع الامكان وقدس الحق منزه عنها وكيف اصفه بالكيف كيف هنا للانكار او للتعجب كما في قوله تعالى وكيف تكفرون بالله وهو الذي كيف الكيف اي جعله جعلاً بسيطاً او مركباً حتى صار كيفاً فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف اوجعلاً صح والكيف المعروف لنا وحال فينا احوال بعضها نقص وبعضها كمال تتم به ذواتنا وتكمل به هيئاتنا وشيء من ذلك لا يليق بقدس الحق ولا نعرف كيفاً غير ذلك ام كيف اصفه بالاين اي بالحصول فيه وهو الذي اين الاين حتى صار ايناً فعرفت العين الاين بما اين لنا من الاين والاين المعلوم لنا هو الذي نحن مستقرون فيه ومفتقرون اليه ولا نعلم ايناً سواه وجناب الحق منزه عن ان يحل في شيء ويفتقر اليه ام كيف اصفه بحيث يحتمل ان يراد منه نفي وصفه بحيثية تقييدية توجب التكثر في ذاته او صفاته لكن هذا داخل في نفي وصفه بالكيف لان هذه الحيثية من جملة الكيفيات ويحتمل ان يراد منه نفي الحصول في المكان وهذا بحسب الظاهر وان كان داخلاً في نفي الحصول في الاين لكن يمكن الفرق بينهما باحد الوجهين احدها ان المراد بالاين نفي النسبة الى المكان المطلق وبحيث نفي النسبة الى المكان المخصوص وثانيهما ان حيث يضاف الى جملة يحتاج اليها بخلاف اين وذلك لان وضع حيث كما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل لمكان منسوب الى نسبة لا تحصل الا بالجملة ووزانه في احتياجه اليها كاحتياج الذي اليها من ان وصفه لمن قامت به هذه النسبة وهو الذي حيث الحيث حتى صار حيثاً فعرفت الحيث بما حيث لنا من الحيث اي من الحيثيات التقييدية الثابتة لنا او من المكان المخصوص القايم به نسبة ما مثل جلست حيث زيد جالس ولا نعرف حيثاً غير ذلك وامتناع اتصاف خالق الحيث به ضروري لا يقبل الانكار فالله تبارك وتعالى داخل في كل مكان لا كدخول الجسم والجسمانيات فيه بل بمعنى العلم والاحاطة به والحفظ له وليس علمه بالامكنة وما فيها كعلم المخلوق الذي يحتاج الى الانتقال من مكان الى اخر ليعلم ويعلم ما فيه لان الله العظيم المتعال لا يحتاج في العلم بها الى الحركة والانتقال ولا يخرج من علمه مكان ولا يشتغل هو بمكان ولا يكون الى مكان اقرب من مكان بل نسبة جميع الامكنة الى قدس ذاته على السواء وهذا الكلام كالنتيجة في السابق ولذلك فرع عليه بالفاء ووجه التفريع ظاهر لانه اذا كان خالقاً للامكنة كان عالماً بها بالضرورة ولما كان المتبادر من الدخول في كل مكان هو الحلول فيه اشار الى ما يخرجه عن هذا المعنى الى المعنى المجازي الذي ذكرناه بقوله وخارج من كل شيء لا كخروج الجسم

والجسمانيات وغيرهما من المخلوقات لاستحالة ذلك على الله سبحانه بل معنى تقدّس ذاته عن الكون في شيء
ويحتمل ان يقال معناه انه متميّز بذاته وصفاته عن كلّ شيء لا يشاركه شيء بوجه من الوجوه لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار اشار بذلك الى بعده من مدارك عقول العارفين فضلا عن عقول الجاهلين وقربه
الى جميع المخلوقين بالحفظ والعلم باحوالهم واسرارهم ولما ذكر جملة من صفاته التي يقتضي تفرّده بالالهية
والعلو والعظمة المطلقة صرّح بذلك وقال لا اله الا هو العليّ العظيم اللطيف الخبير تنبيها على انّ هذا غاية
معرفته وان به يتم نظام التوحيد والاخلاص ويحصل التصديق بعلمه بجلايل الامور وخفياتها باب
النهي عن الجسم والصورة احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن علي بن ابي حمزة قال
العلامة علي بن ابي حمزة احد عمد الواقفية وقال الشيخ الطوسي في عدة مواضع انه واقفي وقال ابو الحسن علي
بن الحسن بن فضال علي بن ابي حمزة كذاب متهم ملعون قد رويت عنه احاديث كثيرة الا اني لا استحل ان
اروي عنه حديثا واحدا وقال ابن الغضائري علي بن ابي حمزة لعنه الله اصل الوقف واشدّ عداوة للولي من
بعد ابي ابراهيم عم فقوله ضعيف لا يقدح في جلالة قدر هشام بن الحكم وقد رويت روايات كثيرة في مدحه
عن الصادق والكاظم عليهما السلام وترحّم عليه الرضا عليه السلام بعد وفاته قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم انّ الله جسم صمدي مصمت لا جوف له اصلا او مصمت من تحت السرة
كما مرّ في الباب السابق نوري لنوره يعلوا وهو نور مجسّم معرفته ضرورية تقذف في القلب بلا اكتساب
او تعلّم بالمشاهدة العينية يمنّ بها على من يشاء من خلقه اهل هذا المذهب يقولون بجواز ان يراه من
كان بينه وبين تعالى تشابه في نورية الذات وقد سمعت بعض من اثق به قال رايت في الهند رجلا ينظر الى
السماء جالسا وماشيا فسألته عن ذلك فقال انّ اهل السنة والجماعة يقولون بجواز رؤيته فانا انظر
الى السماء لعله يتجلى لي فاتشرف برؤيته كذلك زيّن للذين كفروا سوء اعمالهم فقال عليه السلام سبحان من
لا يعلم احد كيف هو الا هو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير نزّهه عما لا يليق به مثل القول المذكور
وغيره مع الدلالة على انه ارفع واجلّ من ان يقدره احد من خلقه ويشير الى كيفية هويته اذ القديم الكامل
في ذاته وصفاته ليس بينه وبين خلقه مشابهة ولا بينه وبين عقولهم ملايمة بها يتمسك في تعيين هويته
وتشخيص خصوصيته فمن ساواه بشيء فقد كفر بما نطق به محكم اياته ومن قال يمكن معرفة هويته فقد عدل
عما دلّ عليه شواهد حججه وبيناته لا يحد بان يقال هذا ذاته وتلك نهاياته وهذه كيفيته ولا يحسّ بالبصر
ولا يجسّ باليد وغيرها ولا تدركه الحواس الظاهرة والباطنة ولا يحيط به شيء من الاوهام والعقول
وغيرها ولا جسم كما زعمه المجسّمة لاستحالة حدوثه وافتقاره الى الغير ولا صورة كما زعمه المصوّرة لامتناع
حلوله في شيء ولا تخطيط بان يكون خطا او سطحا يفرض فيه الخطوط او شيئا مخططا كما زعمه طايفة
ولا تحديد بانه جسم صمدي نوري ولا بغير ذلك من الامور المقتضية لتحديده وفي هذا الحديث تنزيه له
عما نسب الى هشام وعن غير ذلك من التشابه بصفات المخلوقات والاتصاف بكيفية المصنوعات محدث

بن

بن الحسن عن سهل بن زياد عن حمزة بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اسأله عن الجسم
والصورة فكتب سبحان من ليس كمثله شيء نزّهه عن الجسمية والصورة واشار الى دليله ثم صرّح بالمطلوب
وقال لا جسم ولا صورة لاستحالة اتصافه بالكمية والاقدار واتسامه بالنهايات والاقطار وركونه الى المنازل
والمساكن وسكونه في المواطن والاماكن ورواه محمد بن ابي عبد الله الظاهر مكاتبة ويحتمل غيرها الا انه
لم يسم الرجل يعني قال كتبت الى الرجل ولم يصرح باسمه محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن محمد بن اسمعيل
بن بزيع عن محمد بن زيد قال العلامة محمد بن زيد بتري من اصحاب الباقر عليه السلام ولم يذكر غيره قال
جئت الى الرضا عليه السلام اسأله عن التوحيد فاملى علي الحمد لله فاطر الاشياء انشاء الفطر الخلق يقال
فطره يفطره بالضم اي خلقه والفطر ايضا الشق يقال فطرته فانفطر اي شققته فانشق ومنه فطر ناب
البعير وقال بعض العلماء الفطر حقيقة هو الشق في الاجسام ونحوها واستعماله في الخلق والايجاد استعارة
ووجهها ان المخلوق قبل دخوله في الوجود كان معدوما محضا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة
لا انفراج فيها ولا شق فاذا اخرجه الموجد المبدع من العدم الى الوجود وكانه بحسب التخيل شق
ذلك العدم واخرج من بطنه نور الوجود فيكون التقدير فاطر عدم الاشياء باخراج وجوداتها و
مبتدعها ابتداء لما كان الله ولم يكن معه شيء كانت الاشياء منه فصح ان انشاها وابتداها منه
فلذلك اتى بالمصدرين تاكيدا لنسبتهما اليه سبحانه ثم الانشاء والابتداء في اللغة بمعنى واحد وقد
اختلفوا في الفرق بينهما حيث اجتمعا صونا للكلام عن التكرار فقيل الانشاء هو الايجاد لا عن مادة
والابتداء هو الايجاد لا لعلة ففي الاول اشارة الى نفي العلة المادية وفي الثانية الى نفي العلة الغائية في
فعله تعالى وقيل الانشاء هو الايجاد الذي لم يسبق غير الموجد الى ايجاد مثله والابتداء هو الايجاد الذي لم يوجد
الموجد قبله مثله وقيل الانشاء هو الايجاد من غير مثال سابق والابتداء هو الايجاد من غير ظهور الهامية فايضة
على الموجد والغرض نفي المشابهة بين صنعه تع وصنع البشر وذلك لان الصنايع البشرية انما تحصل
لهم بعد ان ترسم في الخيال صورة المصنوع وتلك الصورة تحصل تارة عن مثال خارجي يشاهده الصانع
ويحذو حذوه وتحصل تارة بمحض الالهام والاختراع فانه كثيرا ما يفاض على اذهان الاذكياء صور الاشكال
لم يسبقهم الى تصوّرها غيرهم فيتصورونها ويبرزونها في الخارج وكيفية صنع الله تع للعالم وجزئياتها
ونظام وجودها انها منزّهة عن الوقوع على احد هذين الوجهين اما الاول فلانه تعالى شانه لا قبله
وكان ولم يكن معه شيء فلا يكون مصنوعاته مسبوقة بامثلة من صانع آخر عمل هو بمثل صنع ذلك
الآخر واما الثاني فلان الفاعل على وفق ما الهم به وان كان مخترعا مبتدعا في العرف لكنه في الحقيقة
مفتقر الى الغير الذي هو المخترع والمبتدع وانما الفاعل يفعل على وفق ما حصل في ذهنه من التمثل
والهيئة وهما مستفادان من ذلك الغير والله سبحانه منزّه عن الصنع بهذا الوجه ايضا لعدم احتياجه
الى الغير بقدرته وحكمته اي فاطر الاشياء ومبتدعها بمجرد قدرته القاهرة على وفق ما تقتضيه حكمته

ضعيف

البالغة من كمال نظام العالم وتمام مصالح الخلق وحدود الاشياء ومقادیرها واشکالها ونهایاتها واو
اجالها وغایاتها ومنافعها وکیفیاتها وفیه تصریح بان صدور تلك الآثار منه بطریق الاختیار دون الایجاب
لان الایجاب ینافی القدرة وایضا صدور الحادث عن القدیم بطریق الایجاب یوجب تخلف المعلول عن تمام
علته حیث وجدت العلة فی الازل دون المعلول لامن شیء لامن مثال سابق یکون بمنزلة المنتسخ او لامن
اصل اذ لیس مادة وصورة فیبطل الاختراع ضرورة ان خلقها من شیء لیس اختراعا محضا مع لزوم النقص
فی قدرته لاحتیاجه فی التاثیر الی غیره ولا لعلة ای لا لعلة غائیة تعود الیه سبحانه مثل الاستیناس بتلك الاشیا
لرفع وحشته والاستعانة بها الدفع شدة والاستعانة بها فی دفع محنة او لا لصورة فایضة علیه من الغیر وباعثه
علی الایجاد وسماها علة لانها بمنزلة العلة الغائیة فی البعث علی الفعل فلا یصح الابتداع اما الاول فلان الصانع
لنفع یعود الیه کان ناقصا فی حد ذاته مفتقرا الی غیره وکل ناقص مفتقر مخلوق ومن البین ان المخلوق لیس مبتدعا
لجمیع الخلایق واما علی الثانی فلان الفاعل للشیء باعتبار صورة الهامیة غیر حاصلة لغیره فایضة من المفیض
وان کان فی العرف مبتدعا لذلك الشیء من جهة ان وجود ذلك الشیء لم یکن من غیره لکن فی الحقیقة لیس
هو مبتدعا وانما المبتدع هو مفیض تلك الصورة وملهما واما حمل نفی العلة علی نفی العلة الغائیة الراجعة
الی الخلق ففیه کلام ذکرناه فی شرح الخطبة خلق ما شاء کیف شاء بمجرد المشیة والارادة علی الاختیار لا بالایجاب
والاضطرار ولا بتوسط اصوات ولا بتحریك الآت متوحدا بذلك الخلق المشتمل علی الصنع العجیب والترتیب
الغریب لا یشارکه احد ولا یعینه صفة وفیه اشارة الی نفی الشریك وعدم زیادة الصفة لان التوحید الحقیقی
یقتضی نفیهما ولاستحالة احتیاجه فی الایجاد الی غیره لاظهار حکمته وحقیقة ربوبیته تعلیل لخلقه ما شاء و
توحده بذلك یعنی کان الله ولم یکن شیء وکان از لا عالما بحقایق الممکنات ومنافعها وخواصها قادرا علی ایجادها
علی نحو مشیة فخلقها وهو واحد فی ذاته وصفاته بلا شریك ولا نظیر ولا مشیر ولا وزیر وابرزها من
حد الکمون والتقدیر الی حد الظهور والتدبیر لمجرد اظهار کمال علمه وحقیقة ربوبیته وقدرته اذ العقل
اذا تفکر فی هذه المصنوعات العجیبة والمخلوقات الغریبة وفی تدبیر ما فیها من النظام الاکمل والاتقن والترتیب
الافضل والاحسن وتامل فی مصالحها ومنافعها وآثارها الموجبة للحیرة والعجب العجیب علم ان صانعها
عالم حکیم قادر رب مالك بیده تصریفها کیف یشاء علی وفق الحکمة وما توهم بعض الزنادقة والملاحدة
من ان بعض اجزاء هذا العالم مثل الدود والبعوض والحیات والعقارب لا حکمة فی خلقه فیقال له اولا ان
ذلك جهل منك بالباری وحکمته وان عدم وجدان الحکمة لا یقتضی نفیها وثانیا وهو ما اجاب به الصادق
علیه السلام للزندیق الذی انکر حکمته نعم فی الامور المذکورة ان فیها حکما ومصالح اما العقارب فانها
تنفع من وجع المثانة والحصا ولمن یبول فی الفراش واما الحیات فان افضل التریاق ما عولج من لحوم
الافاعی وان لحومها اذا اکلها المجذوم نفعه واما البعوض والبق فقد جعلها الله ارزاقا للطیور واهان
بها جبارا تمرد علی الله وانکر ربوبیته فسلطها الله علیه فدخلت فی منخره حتی وصلت الی دماغه فقتلته

واما

واما الدود الاحمر الذی تحت الارض فانه نافع للآکلة لا تضبطه العقول ولو کان بعضها لبعض ظهیرا
لقصورها عن الاحاطة بکنه ذاته وصفاته وعجزها عن ادراك ما له من عظمته وکماله وکل ما ادرکته من امر
التوحید بالاستقلال او بمعونة الوهم والخیال فهو امر اعتباری لا وجود له فی جناب الحق وانما غایتها
فی معرفته نفی الابطال والتشبیه ولا تبلغه الاوهام لانك قد عرفت ان فائدة الوهم لا یصدق حکمه الا
فیما کان محسوسا او متعلقا به فاما الامور الغائبة عن الحس المجردة عن المادة والوضع وعلایقهما
فالوهم ینکر وجودها فضلا عن ان یدرکه ویصدق بوجوده ولا تدرکه الابصار لانه لیس بلون ولا ضوء
ولا متلون ولا مضیء والبصر انما یتعلق بهما ولا یحیط به مقدار اشارة الی نفی الکمیة عنه لان الکم
من لواحق الجسم وهو سبحانه لیس بجسم ولا کم والا لکان قابلا للتجزیة والتقسیم والتبعیض وقد برئ
منها عجزت دونه العبارة وکلت دونه الابصار بفتح الهمزة او کسرها والاول اظهر یعنی عجزت قبل البلوغ
الی صفاته عبارة الواصفین واعیت قبل الوصول الی ذاته ابصار الناظرین واسناد العجز والکلال
الی العبارة والابصار اسناد مجازی والمقصود بیان عدم امکان تناول العبارة وتعلق الابصار به
علی سبیل المبالغة وضل فیه تصاریف الصفات یعنی کل ما وصفوه تعالی به فهو غیر موجود
فیه وبعبارة اخری ضل فی طرق صفاته الحقة تصاریف صفات الواصفین وانحاء تعبیراتهم عنها
لانهم وان بالغوا فی وصفه وتعمقوا بها وانتقلوا من صفة الی ما هو اعظم واشرف عندهم لم یبلغوا کنه صفاته
ولم یصفوه بما هو وصفه ولم ینعتوه کما هو حقه کیف ولسان التعبیر یخبر عما فی الضمیر وکل ما هو
فی الضمیر مخلوق مثله کما یرشد الیه ما روی عن الباقر علیه السلام کلما میزتموه باوهامکم فی ادق معانیه مصنوع
مثلکم مردود الیکم او المعنی ضل فی الوصول الی مسمی بسیط بساط ثنائه واحصائه اقدام تصاریف
صفات الواصفین لانها کلما بلغت مرتبة من مراتب المدح والتکریم کانت وراءها اطوار من استحقاق
الثناء والتعظیم احتجب بغیر حجاب محجوب واستتر بغیر ستر مستور محجوب خبر مبتدأ محذوف و
الظرف المتقدم متعلق به والجملة استیناف لدفع ما یتوهم من قوله احتجب من ان الحجاب حسیا وهو ما
یحجب الحواس عن الجسم والجسمانیات او حجابا عقلیا وهو ما یحجب العقل عن المعانی والصور العقلیة
وکذا الکلام فی نظیره والمعنی احتجب سبحانه عن العقول وهو محجوب بغیر حجاب عقلی یحجبه واستتر
عن الحواس وهو مستور بغیر ستر حسی یستره لان الحجاب والستر بهذا المعنی من لواحق الصورة
والجسمیة وعوارضها واذ انه منزه قدس الحق عنها فقد تنزه عنهما بالضرورة وانما احتجابه واستتاره
لکونه خارجا عن عالم مدرکات العقول والحواس وکون غایة ظهوره فی بطونه ونهایة جلائه فی خفائه
وهو الظاهر والباطن وتما یرشد الی سبب خفائه مع کمال ظهوره وهو ما اشتهر من ان ظهور الاشیاء باضدادها
الا تری انك اذا نظرت الی ان ضوء النهار ضد لظلمة اللیل وان الاول یتحقق ما دامت الشمس علی وجه الارض
ویزول عند غیبتها بطریان الظلمة علمت علما قطعیا ان ضوء النهار مستند الی الشمس فلو بقیت الشمس علی

وجه الارض وانما لا يمكن ان يتوهم ان ضوء النهار غير مستند اليها ولما لم يكن لجناب الحق جل شانه ضد ولا انتقال وكان نور وجوده ظاهرا فايضا على القلوب دائما صار ذلك سبب الخفاء حتى انكره من انكره عنهم الله تعالى في الدنيا والاخرة وهذا العبارة احتمال اخر ذكرناه في شرح الخطبة وهو ان الظرف متعلق بالحجب ومحجوب بالجر صفة لحجاب والغرض منه دفع ما يتوهم من قوله احتجب من ان احتجابه عن العقول بحجاب غليظ مانع من ادراك وجوده بالكلية يعني احتجابه ليس بحجاب محجوب بحجاب ومستور به بان يكون بعضه وراء بعض وهذا كناية عن نفي كون حجابه غليظا مانعا عن مشاهدة وجوده نظير ذلك قوله تعالى حجابا مستورا قال الجوهري في تفسيره اي حجابا على حجاب والاول مستور بالثاني يراد بذلك كثافة الحجاب والله اعلم عرف بغير رؤية الفعل اما مبني للمفعول ورؤية على التقديرين اما بضم الراء وسكون الواو او بفتح الراء وكسر الواو وشد الياء فهذه احتمالات اربعة اما الاول وهو المراد في ظني والباقي من الاحتمالات البعيدة فمعناه انه تعالى عرف وجوده بغير رؤية بالابصار بل باياته واثاره وقد سبق مرارا انه منزه عن الرؤية بحاسة البصر والى هذا المعنى اشار امير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه بقوله المعروف بغير رؤية واما الثاني فمعناه عرف وجوده بغير فكر واستدلال وفيه اشارة الى ان وجوده بديهي كما ذهب اليه بعض المحققين او الى ان عرفانه بالحقيقة ليس الا بالمشاهدة الحضورية كما هي لبعض العارفين واما الثالث فمعناه انه تعالى عرف الاشياء بغير رؤية بحاسة البصر لتنزه قدسه عنها واما الرابع فمعناه انه تعالى عرف الاشياء من غير استعمال روية وفكر وشوق وقصد متوسط بينه وبين معلوماته كمعرفتنا الاشياء بل معرفته للاشياء عبارة عن انكشافها وحضورها عند ذاته بذاته ووصف بغير صورة اي وصف بانه ليس بصورة ولا شكل ولا كيفية او وصف بغير صفة فانه وصف مثلا بانه قادر بغير قدرة زايدة على ذاته واطلاق الصورة على الصفة شايع او وصف بغير حد لانه بسيط ليس له ماهية مركبة فليس له حد ونعت بغير جسم اي بانه ليس بجسم ولا جسماني لتقدس عنهما ولما ذكر عليه السلام من صفاته الفعلية والتنزيهية ما دل على كمال عظمته ونهاية علوه وشرف رتبته اشار الى التوحيد المطلق بقوله لا اله الا الله نفيا لمشاركة الغير معه في الصفات المذكورة المقتضية لالهيته واستحقاقه للعبادة الكبير المتعال العظيم الذي لا يستنكف شيء عن عظمته ولا يمتنع عن نفاذ حكمه وقدرته ولا يخرج عن علمه وسلطنته والمتعالي الذي تعالى بشرف ذاته وصفاته على ان يتصف بصفات المخلوقات ونعوت المصنوعات وان تدركه دقايق الافكار ونواظر الابصار محمد بن ابي عبد الله عمن ذكره عن علي بن العباس عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن محمد بن حكيم قال وصفت لابي ابراهيم عم قول هشام بن سالم الجواليقي مفعول القول محذوف وهو انه صورة والجواليقي بفتح الجيم جمع جولق بضمها وفتح اللام معرب جوال وهو وعاء ينسج من الشعر والصوف وكان النسبة لكونه بايعها وحكيت له قول هشام بن الحكم انه جسم فقال ان الله لا يشبهه شيء

او بضم الثاء اعلم

كما قال ليس كمثله شيء ولم يكن له كفوا احد تم فحش اي خنى الخنا الفحش والفساد والعطف يقتضي المغايرة ولعل الثاني غلط من الاول والشك من الراوي ايضا محتمل اعظم من قول من يصف خالق الاشياء بجسم او صورة او بخلقة او بتحديد او اعضاء مثل الوجه والعين واليد واللسان وغير ذلك من الاعضاء والجوارح التي للانسان وانما نشا ذلك الوصف من استيلاء اوهامهم على عقولهم وقد عرفت ان حكم الوهم لا يترفع من المحسوسات وما يتعلق بها وانه ان حكم في المجردات يحكم بقدرها محسوسة ذات الجهات ويجري عليها احكام المحسوسات ولذلك كانت غاية معرفة المشبهة وهي تشبيهه بالاصنام وتمثيله بالاجسام وتصويره بالصور والهيات وتقديره بالحدود والغايات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لتحقق المباينة بين الواحد الحق الثابت بالذات وبين الممكن الباطل بالذات من جميع الجهات علي بن محمد رفعه عن محمد بن الفرج الرخجي بضم الراء وفتح الخاء المعجمة والجيم بعدها في النسبة الى الرخج وفي المغرب الرخج بوزن زفر اسم كورة استولى عليها الترك وفي حاشية قد يشدد الخاء كما في قول الشاعر الرخجيون لا يوفون ما وعدوا والرخجيات لا يخلفن ميعادا وقال بعض اصحابنا الرخج قرية بكرمان قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اسأله عما قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة فكتب دع عنك حيرة الحيران حار يحار حيرة اي تحير في امره فهو حيران والمراد بالحيرة التردد الذي في ان اي الامرين اولى بالطلب والاختيار وقد يطلق على الميل الى الباطل والتصديق به وكان منشأ ذلك معارضة الوهم والخيال للعقل حتى لا يعرف جهة الحق ليقصده واستعذ بالله من الشيطان اي من ابليس او من كل متمرد فيشتمل الاستعاذة من شياطين الانس مثل المجسمة والمصورة وغيرهما من الفرق المبتدعة ايضا ليس القول ما قال الهشامان اقول ان اراد الهشامان بالجسم والصورة المعنى المعروف منهما فيرد عليهما ان كل واحد منهما مستلزم للتركيب والحدوث والله سبحانه منزه عنهما وان اراد غيره وقالا ان الاطلاق بمجرد التسمية من غير تحقق معناهما المتعارف كما ذهب طايفة الى انه تعالى جسم لا كالاجسام وطايفة الى انه صورة لا كالصور لما راوا اهل الحق يقولون هو شيء لا كالاشياء طردوا ذلك في الجسم والصورة فيرد عليهما ان لفظ شيء لا يشعر بالحدوث بخلاف الجسم والصورة على ان جواز اطلاق الاسم عليه موقوف على الاذن وقد وقع الاذن باطلاق الشيء عليه في القران والحديث ولم يقع الاذن باطلاق الجسم والصورة عليه واعلم انه بالغ العلامة في الخلاصة في مدح الهشامين وتوثيقهما وقال ابن طاوس رضي الله عنه الظاهر ان هشام بن سالم صحيح العقيدة معروف الولاية غير مدافع وقال بعض العلماء ما رواه الكليني من ان هشام بن سالم يزعم ان الله عز وجل صورة وان ادم مخلوق على مثال الرب ففي الطريق محمد بن عيسى الهمداني وهو ضعيف وقال بعض اصحابنا المراد ان المخالفين جلالة قدر الهشامين نسبوا اليهما ما نسبوه ترويجا لارائهم الفاسدة وقال بعض المتاخرين من اصحابنا الاجاجة في الاعتذار عما نسب الى هشام بن سالم الى ما ذكروه من ضعف الرواية لان القول بان الله تعالى

صورة لا يستلزم القول بالتجسيم والتركيب فان مثله قد يصدر عن العرفاء الكاملين اذ لفظ الصورة
مشترك عند العلماء بين معان غير ما وقع في العرف من معنى الشكل والخلقة فانهم يطلقونها تارة على
ماهية الشيء وتارة على وجوده في العقل وتارة على كمال الشيء وتمامه وتارة على الوجود البحت الذي
لا تعلق له بجسم ولا جسماني كالذوات المفارقة عن المواد والاجرام فيقولون ذاته صورة الصور وحقيقة
الحقائق كان غيره سبحانه بالقياس اليه ناقص الوجود والحقيقة حيث يحتاج الى مصور يصوره ويخرجه
من حد القوة والامكان الى حد الفعل فلا يلزم من اطلاق الصورة عليه اعتقاد الجسم كيف وقد ورد في الحديث
المشهور بين العامة والخاصة ان الله خلق آدم على صورته انتهى اقول هذا الرجل يقول بضرة هشام بان الرواية
على تقدير صحتها لا تدل على فساد عقيدته لما ذكره وفيه نظر اما اولا فلان هذا التوجيه لا يتمشى من قبل هشام
لانه يقول هو صورة اجوف الى السرة والبقية صمد اي مصمت كما مر واما ثانيا فلانه لا يجوز اطلاق الصورة
عليه سبحانه اما لانها مشعرة بالتجسيم والتركيب او لان اطلاق الاسم والصفة عليه متوقف على الاذن ولذلك
وقع الانكار على القائلين بالصورة في الروايات مطلقا من غير تفصيل واما ثالثا فلان ما ذكره من الحديث
المشهور بين العامة ونسبه الى الخاصة ايض فهو على تقدير صحته مأول عند الخاصة وعند اكثر العامة وقد
استقصينا في ذكر تاويله في اول الباب السابق وسيجيء بعض تاويلاته في باب الروح عن ابي جعفر عليه السلام
والله ولي التوفيق محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح في كتاب
التوحيد للصدوق ره عن الحسين بن الحسن والحسين بن علي عن صالح بن ابي حماد عن بكر بن صالح
عن الحسن بن سعيد عن عبد الله بن المغيرة عن محمد بن زياد قال سمعت يونس بن ظبيان يقول
دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فقلت ان هشام بن الحكم يقول قولا عظيما صدوره ذلك القول منه
قبل تحوله في بني الحق محتمل الا اني اختصر لك منه احرفا فزعم ان الله جسم لان الاشياء شيئان اي نوعان
جسم وفعل الجسم اي فعل صادر من الجسم الحصر ممنوع ولا دليل عليه عقلا ونقلا فلا يجوز ان يكون الصانع
بمعنى الفعل لاستحالة احتياج الصانع الى الفاعل والمحل ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل وهو الجسم لخلوه
عن المحذور المذكور وفيه انه يلزم احتياج الصانع الى علة مادية هي الاجزاء وعلة فاعلية هي المؤلف بين تلك
الاجزاء وعلة صورية هي الصورة الحاصلة باعتبار التاليف فقال ابو عبد الله عليه السلام ويله اما علم
ان الجسم محدود متناه اي له اطراف ونهايات والصورة الجسمية والنوعية والتشخصية محدودة متناهية
لوجوب تناهي الابعاد والاقطار فاذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان لان كل قابل للحد والنهاية اعني
المقدار قابل للزيادة والنقصان لا يتأبى عنهما في حد ذاته وان استقر على حد معين فانما استقر عليه من جهة
قسر القاسر وجعل الجاعل لا من جهة ذاته واذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقا خلقه قادر مريد حكيم
وصرفته القدرة القاهرة على وفق الارادة الى القبول للجهات المختلفة وساقته الحكمة البالغة الى الحدود
والنهايات المعينة ولم يمكنه التخلف والاستعصاء عن ذلك التصرف فيلزم ان يكون صانع جميع الاشياء

مصنوعا مخلوقا وانه محال قال قلت فما اقول قال لا جسم ولا صورة وهو مجسم الاجسام ومصور الصور
الواو للحال يعني كيف يكون هو جسما او صورة والحال انه فاعل الاجسام والصور كلها والفاعل مباين للمفعول
بالبرهان والوجدان لم يتجزأ ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص خبر آخر لهو بترك العاطف فهو تعليل ثان
لما ذكر يعني كيف يكون جسما او صورة والحال انه ليس يقبل التجزية والتناهي والتزايد والتناقص في حد ذاته
وصفاته اذ هذه الامور من لواحق الامكان وتوابع الحدوث ولوازم المقدار وساحة القدس منزهة عنها
لو كان كما يقولون من انه جسم او صورة لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق اذ الخالق على قولهم مثل المخلوق في
الذات والصفات والاحتياج الى المجسم والمصور والمدبر فيكون احدهما خالقا والاخر مخلوقا ليس اولى من
العكس وينسخ دائرة مناقشة الملاحدة اذ لهم ان يقولوا اذا كان هو جسما مستغنيا عن الموجد جاز
استغناء غيره من الاجسام وعوارضها عن الموجد ايض ولا بين المنشئ والمنشأ اي ولم يكن بين الموجد
بلا مثال والمخلوق لا من شيء فرق وهو باطل بالضرورة ولكن هو المنشئ هذا في الحقيقة استثناء لنقيض
التالي لينتج نقيض المقدم يعني لكن بين الخالق والمخلوق والمنشئ والمنشأ فرق بالضرورة والله سبحانه هو
المنشئ وحده وكل ما عداه مخلوق منشأ فبطل قولهم بالتشابه المفضي الى عدم الفرق بينهما ثم اشار الى دليل
آخر على بطلان قولهم وعدم تحقق المشابهة بقوله فرق بين من جسمه وصوره وانشأه اذ كان لا يشبهه
شيء ولا يشبه هو شيئا فرق ماض معلوم من الفرق او من التفريق واذ ظرف للفرق يعني انه فرق
بين الاشياء وميزها في الايجاد بان جعل بعضها جسما وبعضها صورة وبعضها غير ذلك وانشأها
على وفق الحكمة حين كان الله ولا شيء معه حتى يشبهه شيء ويشبه هو شيئا في ذاته وصفاته واذا كان
كذلك فلا يجوز ان يقع المشابهة بعد الايجاد في امر من الامور لان ذلك الامر ان كان من كماله كان خلوه
عنه قبل الايجاد نقصا واذا لم يكن من كماله كان اتصافه به بعده نقصا والنقص عليه محال وجب تنزيهه
فيه عنه محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن عباس قال العلامة انه رمي بالغلو وغمز عليه
ضعيف لا يلتفت اليه ولا يعبأ بما رواه عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني بفتح الحاء المهملة منسوب
الى حمان وهو اسم رجل ويحتمل ان يكون بضم الجيم وتشديد الميم منسوبا الى الجمة قال الجوهري الجمة
بالضم مجتمع شعر الراس وهو اكثر من الوفرة ويقال للرجل الطويل الجمة الجماني بالنون على غير قياس وان
يكون بالجيم ايض منسوبا الى الجبانة وهي جبنة تعمل من المضر وفي كتاب التوحيد الحامي بالميم قبل الياء
نسبة الى حمام اعين وهو اسم بستان قريب من الكوفة وفي بعض النسخ الحسين بدل الحسن ولا اعرف
حالهما قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ان هشام بن الحكم زعم ان الله جسم ليس كمثله شيء
يعني انه جسم ممتاز عن غيره من الاجسام لا يماثله شيء منها في نورية ذاته وصفات كماله ونعوت جلاله عالم
سميع بصير متكلم قادر ناطق كانه اراد بذلك انه سميع بذاته وبصير بذاته وهكذا والكلام والقدرة
والعلم يجري مجرى واحد في انها نفس الذات ليس شيء منها مخلوقا فالكلام عنده غير مخلوق لكونه عين

وعيب [illegible] تهمت [illegible]

وفرهموي سركنا بنا كوش باشد كثر

الذات مثل العلم والقدرة فقال قاتله الله كناية عن مقته وابعاده عن الرحمة اما علم ان الجسم محدود بحدود
ونهايات واطراف وغايات واقطار وكيفيات واجزاء وتركيب واوضاع وتاليف وصور وتوصيف
وكل ما هذا شانه فهو ممكن مفتقر الى الغير من جهات شتى والله سبحانه هو الغني المطلق لا يفتقر الى شيء اصلا
والكلام غير المتكلم عطف على الجسم يعني اما علم ان الكلام غير المتكلم بالضرورة ليعلم قبح ما ذهب اليه من انه
عين ذاته كالعلم والقدرة وانه غير مخلوق مثلهما معاذ الله يقال عذت بفلان واستعذت به اي لجات
اليه وهو عياذي اي ملجاي وقولهم معاذ الله تقديره اعوذ بالله معاذا فهو مصدر مضاف مثل سبحان الله
وابرأ الى الله من هذا القول ومن دان به لكونه فحشا عظيما على الله سبحانه وربما يتوهم ان فيه مدح هشام
حيث قال عليه السلام ابرأ من هذا القول ولم يقل ابرأ من هذا القائل للتنبيه على انه نسب اليه هذا القول
وهو ليس بقائل به وهذا التوهم مدفوع بانه ينافي قوله قاتله الله والتوبيخ المذكور بعده ولما فرغ من توبيخه
بعدم علمه بقبح ما ذهب اليه اشار الى نفي ما اعتقده بقوله لا جسم ولا صورة ولا تحديد وهو وان لم يقل
بالصورة والتحديد بدسر بحالكن يلزمه ذلك من حيث لا يعلم لان الجسم لا يخلو عنهما وكل شيء سواه مخلوق
لاستحالة ان يكون له شريك في الوجوب الذاتي وكلامه مخلوق لانه غيره وليس الكلام مثل العلم والقدرة وسائر
الصفات الذاتية وانما قلنا كانه اراد بذلك كذا لانه يحتمل ان يكون مراده بقوله عالم سميع بصير قادر متكلم
ناطق ان له علما وسمعا وبصرا وقدرة وكلاما ونطقا زائدة على ذاته بها يعلم ويسمع ويبصر ويقدر ويتكلم
وينطق وان هذه الصفات سنذكر في بيان انه قديمة غير مخلوقة وح قوله عليه السلام وكل شيء سواه مخلوق
بيان لفساد هذا القول اذ القول بزيادة الصفات لا يجامع القول بانها غير مخلوقة اذ كل شيء سواه مخلوق
وآخر حديث يناسب هذا الاحتمال وقوله عليه السلام والكلام غير المتكلم يناسب الاحتمال الاول وحمله على
الاحتمال الثاني لا يخلو من دقة وخفاء فليتامل انما يكون الاشياء بارادته ومشيته يكون بسكون الواو
من الكون او بكسرها وتشديدها من التكوين يعني اذا تعلقت ارادته بوجود شيء ادعى له ذلك الشيء
وتحقق وجوده على غاية من السرعة بلا تخلف ولا بطؤ وما امره في ذلك الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب
من غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان سيجيء ان الكلام والارادة حادثان والمقصود هنا نفي ان
يكون تكوينه للاشياء بان يصدر عنه الحرف والصوت وينطق بكلمة كن فيكون كناية عن تسخيره
للاشياء وجريان حكمه في ايجادها واحداثها وبان يصدر عنه ارادة مترددة في النفس وتفكر في عواقب
الامور ليعلم وجوه مصالحها كارادة احدنا شيئا فانها يتصور تتوقف على تصور الفعل والنظر الى مصالحه
والتفكر في منافعه ليحصل اعتقاد النفع وانبعاث الشوق الى ان يبلغ حدا يرجح الفعل معه على
الترك وما ذلك الا لنقصان العلم المنزه جناب الحق عنه بل ارادته لايجاد الاشياء عبارة عن ايجادها
واحداثها ولذلك لا يلزم ان يكون محلا للحوادث مع ان الارادة حادثة وبالجملة فيه تنزيه له جل شانه
ان يعرض له من جهة ما هو فاعل لشيء من هذه الكيفيات فانها من عوارض الامكان ولواحق الحركة

ونحوها لان ذلك من صفات الخلق وهو سبحانه منزه عنها وقد ظهر ... تعالى ...

التي هي من عوارض الجسم الذي يفعل بالآلة والتفكر ويحتاج في فعله الى الحركة التي تشتد وتضعف
والله سبحانه منزه عن جميع ذلك علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن محمد بن حكيم قال وصفت
لابي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي في الشاب الموفق قد عرفت تفسيره سابقا ووصفت له قول
هشام بن الحكم من انه جسم فقال ان الله لا يشبهه شيء هذا من اوجز الكلام في تنزيه الواجب عما لا
يليق به مثل الجسمية والصورة والتحديد وغيرها من صفات الممكنات المحدثة وكمالاتها المستفادة
من الغير المستلزمة للنقصان والافتقار واذا كان منزها عن امثال هذا مما يوجب النقصان والزوال كان
باعتبار اتصافه باشرف طرفي النقيض في المرتبة الاعلى من الكمال وهو العلي الكبير صفات الذات
صفات الذات عند الاشاعرة ما قام به او اشتق من معنى قائم به كالعلم والعالم وعندنا ما لا يجوز سلبه
عنه قط فان العلم مثلا عندهم صفة زائدة قائمة بذاته تعالى ولا ينفك ذاته عنها ابدا وازلا وهذا غير
صحيح عندنا اذ لا قديم الا هو بل ذاته المقدسة علم بكل معلوم وجدا ولم يوجد فالتغير انما هو في المعلوم وهو
معدوم تارة وموجود اخرى والعلم واحد في الحالتين لا تغير فيه بالزيادة والنقصان والظهور وصفات
الفعل عندهم ما اشتق من امر خارج عن الذات كالخالق والرازق فانهما مشتقان من الخلق والرزق
وعندنا ما يجوز سلبه في الجملة فانه كان في الازل ولم يكن خالقا ورازقا ولا يريد انه تجدد له صفة حادثة
كما زعم طائفة من المعتزلة لانه اجل واعظم من ان يكون محل الحوادث بل يريد انه يفعل هذه الاشياء
ويوجدها من غير تغير في ذاته وحدوث صفة له وزيادة البحث في باب صفات الفعل علي بن ابراهيم عن محمد بن
خالد الطيالسي عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
ولم يزل الله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم فلما علمه بالشيء قبل وجوده وهو العلم بانه سيقع لا العلم بانه واقع
لانه جهل او الجهل انما يلزم لو علم انه واقع في غير وقته والحق انه علمه بما وقع وما هو واقع وما سيقع على نحو
واحد من غير ترتب بالنظر الى ذاته المقدسة المنزهة عن الامتداد الزماني ولواحقه من الماضوية والحالية
والاستقبالية والتقدم والتاخر وانما هذه الامور تتحقق في المعلومات المتغيرة الزمانية المترتبة في
حد انفسها فعلمه بما في القيمة كعلمه بما هو واقع الآن كعلمه في زمن الطوفان من غير تغير وتفاوت في علمه
اصلا والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر اختلف العلماء في ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموعات
والمبصرات او صفة اخرى غيره فذهب المحققون الى الاول وذهب طائفة الى الثاني وقالوا ذكرهما مع العلم
في كثير من الآيات والروايات واثباتهما بالدليل بعد اثبات العلم بجميع المعلومات دليل على المغايرة والحق
هو الاول لدلالة كثير من الروايات الآتية عليه وذكر الخاص مع العام شايع واثباتهما بالدليل بعد اثبات
عموم العلم للدلالة على تحقق هذا العلم المخصوص له سبحانه اعني العلم بالمسموع والمبصر من حيث انه مسموع
ومبصر حتى انهما حاضران عنده على هذه الحيثية بالمشاهدة الذاتية بلا آلة كما انهما حاضران عندك بالمشاهدة
العينية والملاحظة الآلية فاثبات السمع والبصر من حيث انهما علم داخل تحت اثبات العلم مطلقا ومن

وعلمه بما هو واقع الآن
بما وقع

حيث الخصوصية المذكورة مفتقر الى دليل على حدة فان قلت كما انه تعالى عالم بالمسموع والمبصر بالحيثية المذكورة كذلك هو عالم بالملموس مثلا من حيث انه ملموس فلم لا يطلق عليه اللامس للدلالة على انه عالم بالملموسات بالحيثية المذكورة قلنا لا ريب في انه عالم بها من هذه الحيثية لكن اطلاق الاسم عليه موقوف على الاذن حتى انه لو لم يقع الاذن على اطلاق السميع والبصير عليه لما اطلقناهما عليه وقال بعض اصحابنا فان قلت لم يكن شيء من المسموعات والمبصرات في الازل فلم يكن الله سميعا وبصيرا في الازل اذ لا يعقل سماع المسموعات الحادثة وابصار المبصرات الحادثة في الازل قلنا انه تعالى سميع وبصير في الازل بمعنى انه كان على وجه اذا وجد المسموع والمبصر ادركهما عند وجودهما اقول كل واحد من السؤال والجواب ليس بشيء اما السؤال فلان السمع والبصر عبارة عن العلم والعلم بالشيء غير متوقف على وجوده وقد يتحقق ذلك في افراد البشر فكيف البارى الذي لا يخفى عليه شيء واما الجواب فلان فيه اعترافا في الحقيقة بورود السؤال وانه تعالى لا يدرك المسموع والمبصر قبل وجودهما واشعارا بان فيه جل شانه استعدادا لحصول العلم والادراك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقدرة ذاته ولا مقدور لانه تعالى كان في الازل قادرا على الايجاد في لا يزال ولان القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا امر متحقق له في الازل قبل وجود المقدور وقد ظهر مما قررناه ان هذه الصفات ازلية واما انها نفس ذاته فلانها لو كانت زايدة عليها فان كانت وجوداتها واجبة لزم تعدد واجب الوجود بالذات وان كانت ممكنة لزم افتقار الواجب بالذات الى الممكن وبالجملة كان جل شانه عليما سميعا بصيرا قديرا في الازل بذاته المقدسة الاحدية لا بالمعنى المتعارف فينا وان لم يكن شيء من المعلومات والمسموعات والمبصرات والمقدورات موجودا فيه فذاته وعلمه وسمعه وبصره وقدرته شيء واحد وانما تختلف بحسب اعتبارات تحدثها العقول بالقياس الى المخلوقات فان ذاته المقدسة من حيث انه لا يخفى عليها المعلومات علم ومن حيث انه لا يخفى عليها المسموعات سمع وكذا البواقي فلما احدث الاشياء بواسطة او بغيرها وكان المعلوم الظاهر ان كان تامة بمعنى وجد وان في الكلام اختصارا اي وكان المعلوم والمسموع والمبصر والمقدور وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور يعني وقع العلم على ما كان معلوما في الازل وانطبق عليه لا على امر يغايره ولو في الجملة والمقصود ان علمه قبل الايجاد هو بعينه علمه بعد الايجاد والمعلوم قبله هو المعلوم بعينه بعده من غير تفاوت وتغير في العلم اصلا وليس هنا تفاوت الا تحقق المعلوم في وقت وعدم تحققه قبله وليس المراد بوقوع العلم على المعلوم تعلقه به تعلقا لم يكن قبل الايجاد لان علمه متعلق به قبل الايجاد وبعده على نحو واحد وهذا الذي ذكره عم هو المذهب الصحيح الذي ذهب اليه الفرق الناجية الامامية واكثر الطائفتين قال قطب المحققين في درة التاج ذهب جمهور مشايخ اهل السنة والمعتزلة الى ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بذلك الشيء اذا وجد لان من علم علما قطعيا بان زيدا يدخل البلد غدا عند طلوع الشمس مثلا يعلم بذلك العلم بعينه عند طلوع

الشمس مثلا يعلم بذلك العلم بعينه عند طلوع الشمس انه دخل البلد ولو احتاج احدنا الى تعلق علم اخر به فانما احتاج اليه لطريان الغفلة عن العلم الاول والغفلة على البارى ممتنعة قال قلت فلم يزل الله متحركا قال فقال تعالى الله من ان تعرض الحركة ان الحركة صفة محدثة بالفعل لعل المراد بالتحرك التغير والانتقال من حال الى حال فكان السايل توهم ان العلم والسمع والبصر والقدرة اذا كانت عين الذات ومتعلقها وهو المعلوم والمسموع والمبصر والمقدور يتغير ويتجدد من حال الى حال كان العلم يعني الذات يتغير بتغير من حال الى حال ايضا فاجاب عم بان الحركة صفة حادثة متعلقة بالفعل الحادث وهو المعلوم واخواته دون الفاعل اعني الذات المقدسة المنزهة عن طريان التغير والانتقال وقيل المراد بالتحرك والحركة هنا الايجاد والخلق ومنشأ السؤال ان السامع لما سمع ان صفاته مثل العلم والسمع وغيرهما عين ذاته الازلية توهم ان الخلق والايجاد ايضا عينها فتوهم انه تعالى لم يزل خالقا موجدا فاجاب عليه السلام بان صفاته القديمة الذاتية عين ذاته والخلق والايجاد من الصفات الحادثة الفعلية اقول لا مجال لهذا التوهم بعد سماع السايل قوله عليه السلام ولا معلوم ولا مسموع ولا مبصر ولا مقدور وقوله فلما احدث الاشياء قال قلت فلم يزل الله متكلما توهم ان الكلام من الصفات الذاتية وانه مثل العلم ونحوه عين ذاته قال فقال ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله تعالى ولا متكلم اتفقت الامة على انه تعالى متكلم وقد دلت عليه الايات والروايات من طرق العامة والخاصة وهم بعد ذلك اختلفوا في حدوثه وقدمه ومحله فذهب الاماميون رضوان الله عليهم اجمعين الى انه حادث لدلالة هذه الرواية وغيرها من الروايات المتكثرة المروية عن العترة الطاهرة على حدوثه ولان الكلام عبارة عن الالفاظ المركبة والمعاني المرتبة ولا يعقل منه غيرهما ولا شك ان كل واحد منهما حادث وايضا لو كان الكلام قديما لزم تحقق الخطاب والطلب في الازل بدون المخاطب وانه سفه لا يليق بجناب القدس واذا ثبت حدوثه ثبت انه ليس عين ذاته تعالى لان صفاته الذاتية الازلية عين ذاته دون غيرها من الصفات الحادثة الفعلية ولا قائما بذاته تعالى لاستحالة حلول الحوادث فيه بل هو قائم بالهواء او بجبرئيل او بالشجر او بغيره من الاجسام الجمادية وكونه تعالى متكلما عبارة عن ايجاد الكلام في هذه الامور وامثالها واورد عليهم بعض متعصبي الاشاعرة الايراد المشهور بين اصحابه وهو انه لو جاز اطلاق المتكلم على شيء باعتبار كلام قايم بغيره لجاز اطلاق المتحرك عليه باعتبار حركة قائمة بغيره ثم قال والحق ان هذه المناقشة ضعيفة اما معنى فلانه لا يمتنع منه تعالى ان يخلق الاصوات المخصوصة في جسم حيواني او جمادي ويجعلها دليلا على انه تعالى مريد لشيء او كاره له واما لفظا فلان النزاع انما يرجع الى امر لغوي وهو انه هل يصح بحسب اللغة اطلاق المتكلم على خالق تلك الاصوات في الاشياء المذكورة ام لا يصح بل يعتبر في صحة الاطلاق قيام المبدأ المشتق منه به والامر فيه هين فهذه المناقشة ليست بدافعة لقولهم وانما الدافع له هو ثبوت الكلام القديم القائم بذاته تعالى اقول لا دليل على اعتبار قيام المبدأ ولا على ثبوت الكلام النفسي كما ستعرفه وذهب

في اثبات ان الكلام حادث

الاشاعرة الى ان له تعالى كلاما نفسيا قديما قايما بذاته كساير الصفات الذاتية عندهم ونحن لا نعرفه وهم ايضا لا يعرفونه
وقد صدر ذلك من لسان الاشعري مخالفا لجميع العقلاء السابقين قال بعض صحابنا ويؤيده ما نقل السيد
معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسالة عن بعض العلماء انه قال ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا
في اثناء المائة الثانية ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى ولا ريب في ان هذا ايراد على الاشاعرة
واستدلوا على ذلك بان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم واذ ليس هو
هذه الحروف المركبة ومعانيها المرتبة الدال عليها اللفظ بحسب الوضع والتاليف لحدوثهما
فهو امر آخر وهو المراد بالكلام النفسي القايم بذاته تعالى وانت تعلم ان هذا الكلام لا طايل تحته
لان قولهم كلامه تعالى صفة له ممنوع وانما يتم ذلك لو ثبت الكلام النفسي فاثباته من باب المصادرة
على المط ولو اثبتوه بانه تعالى متكلم بالاتفاق والتكلم في اللغة من قام به صفة التكلم والكلام قلنا
أولا لا نسلم ان المتكلم معناه ما ذكرته بل معناه فاعل الكلام واسم الفاعل معناه فاعل الفعل سواء
قام به الفعل اولا فيؤيده ما ذكره فخر الرازي في اوايل تفسيره الكبير من ان الكلام عبارة عن فعل
مخصوص جعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا
يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لهذا العرض المخصوص انتهى
وثانيا ان الموجود يطلق على الموجودات حقيقة مع ان الوجود عندكم عين تلك الموجودات لا صفة
قايمة بها وذهب بها وذهب الكرامية الى ان كلامه حادث قايم بذاته تعالى وهو يخلق الاصوات و
الحروف في ذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن ابي عمير عن
هشام بن سالم عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ذكره في هذا الباب
لافادة ان صفاته الذاتية عين ذاته اذ لو كانت زايدة لكان معه غيره وان جميع ما سواه حادث
وقد دلت الاخبار المتواترة عن اهل الذكر عليهم السلام على ان من يقول بزيادة الصفات وتكثر المغاير في
فهو مشرك واستدل الفخر الرازي على زيادتها بوجوه الاول ان صفاته تعالى معلومة لنا وذاته
غير معلومة لنا وغير المعلوم فصفاته غير ذاته الثاني لو كانت صفاته عين ذاته لكان قولنا الذات
عالمة قادرة بمنزلة قولنا الذات ذات علم بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم بالضرورة
كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة او ليست بعالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات او الذات ليست
بذات علمنا ان هذه الصفات امور زايدة على الذات الثالث لو كانت الصفات عين الذات والذات
شيء واحد كان الاستدلال على كونه قادرا يغني عن الاستدلال على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم
يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا ان الصفات امور زايدة على الذات الرابع
ان هذه الصفات ليست امورا سلبية بل ثبوتية فهي امور حقيقية زايدة على ذاته قايمة بها ثم
اورد على نفسه اشكالات احدها ان اللازم من هذه الادلة ان حقيقة الاله مركبة من امور كثيرة فكيف

[Margin notes:] عن محمد بن الحسين ... / غير المعلوم صح / واستحال ان يكون ذلك محل البحث وان يقال البرهان على عينيتها ... قالت الذات ذات صح

القول فيه وثانيها ان الوحدة صفة زايدة على الذات قايمة بها واذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك
ثلثة امور تلك الحقيقة والوحدة واتصاف الحقيقة بها وكذا في الوجود والوجوب كثرة حاصلة
بسبب الوجود والوجوب والمهية واتصاف المهية بهما وثالثها ان هذه الحقيقة هل يمكن الاخبار
عنها ام لا والثاني محال لان كل شيء يمكن الاخبار عنه ولو بالشيئية ونحوها فتعين الاول فهناك مخبر به
ومخبر عنه لا امر واحد ثم اراد التفصي عنها بما اوحى الخبيث الى نفسه فقال والجواب عن الاول انه تعالى
ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان المجموع مفتقر في تحققه الى اجزائه الا ان الذات قايمة بنفسها و
واجبة بنفسها ثم انها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات وهذا مما لا امتناع
للعقل فيه وعن الثاني ان لزوم التثليث حق لكن فرق بين النظر اليه من حيث هو وبين النظر اليه من حيث هو
وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث هو مع ترك الالتفات الى انه واحد
فهناك تتحقق الوحدة وهنالك حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل
الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة وهذا هو الجواب ايضا عن اشكال الوجود
والوجوب وعن الاخير انك اذا نظرت اليه من حيث هو من غير ان تخبر عنه بنفي او اثبات فهناك
حق الوصول الى مبادي عالم التوحيد انتهى كلام ذلك الفاضل الذي فضلة الشيطان افضل من فضلته
فيه والجواب عن الاجوبة المذكورة انها مشتملة على التناقض حيث جعل الذات الخالية عن الوحدة
واحدة والذات المعراة عن الوجود والوجوب موجودة واجبة وهكذا في ساير الصفات وعن
الادلة المذكورة انه اما لم يفهم معنى عينية الصفات او لم يفرق بين المفهومات الكلية وافرادها اما
الاول فلان معنى كون صفات الواجب عين ذاته عند المحققين ان ذاته تنوب مناب تلك
الصفات ويرجع ذلك عند التحقيق الى نفي الصفات واثبات ثمراتها ونتايجها للذات وحدها
بمعنى ان ما يترتب في الممكنات على الذات مع الصفات يترتب في الواجب على الذات وحدها على الوجه الاتم
والاكمل وليس معناه ان تلك الصفات عين الذات حقيقة وهي لا يدل شيء مما ذكر على نفي العينية بهذا
المعنى واما الثاني فلان من قال ان تلك الصفات عين الذات حقيقة لم يرد ان المفهومات الكلية التي هذه
الصفات عين الذات حقيقة مثلا لم يرد ان الوجود الذي يعبر عنه ببودن والعلم بالمعنى الذي يعبر عنه
بدانستن وهكذا البواقي عين الذات بل اراد بالوجود مبدا الاثار وبالعلم مبدا الانكشاف وقال ان
افرادها في الممكنات زايدة على ذواتها بان الوجود الخاص اعني مبدا الاثار في زيد زايد على ذاته والعلم الخاص
اعني مبدا الانكشاف فيه زايد على ذاته فزيد ليس بوجود وعلم بل هو موجود وعالم بوجود وعلم زايد بن
على ذاته واما افرادها في الواجب فهي عين ذاته بمعنى ان ذاته بذاته مبدا الاثار ومبدا الانكشاف لا بصفة
زايدة عليه فذاته بذاته وجود ووجوب ووحدة وعلم وقدرة وحيوة وسمع وبصر الى غير ذلك وكذا
موجود وواجب وواحد وعالم وقادر وحي وسميع وبصير لا بمعنى المشتق انما يصدق على شيء باعتبار اتصافه

بالمشتق منه لا على نفس المشتق منه لانا نقول الحصر ممنوع اذ ليس من شرط صدق المشتق على شي كالموجود والعالم ان يكون بازائه في الخارج امور ثلثة موصوف وصفة واتصاف فلو فرض بياض مجرد قايم بذاته كان ابيض كما كان بياضا وكذا لو فرض ضوء كذلك كان مضيئا كما كان ضوء وكذا الحال في الوجود والعلم ونحوه خصوصا اذا اريد بهما معنى يعم العرض وغيره فاذا ثبت عقلا ونقلا وجود فرد منهما قايم بذاته وجب انا نقول لا دلالة فيما ذكره اولا على نفي العينية بهذا المعنى ايضا فان ما نعلمه من كل صفة هو المفهوم الكلي دون كل فرد منه فلا يبعد ان يكون لهذا المفهوم فرد لا يكون معلوما لنا لغاية جلالته وعظمته فالدليل دل على ان تلك المفهومات الكلية ليست عين ذات الواجب ولا نزاع فيه والنزاع انما هو في عينية افرادها مع الذات والدليل لا يدل على نفيها وكذا لا دلالة فيما ذكره ثانيا وثالثا على نفيها لان ذلك مبني على الخلط بين المفهوم الكلي والفرد اذ لو كان المراد ان الذات بذاتها عين المفهومات الكلية كان لما ذكره وجه في الجملة واما اذا كان المراد ان الذات بذاتها عين افراد تلك المفهومات فهو في غاية السقوط لان قولنا الذات عالمة مثلا بمنزلة قولنا الذات عين فرد لهذا المفهوم لا ان الذات ذات ولا سند لا عليه لا يغني عن الاسند لال على انها عين فرد لمفهوم اخر كما لا يخفى والعينية بين الافراد لا ينافي التغاير بين المفهومات والشبهة نشات من سوء اعتبار الحمل ايضا فان المفهومات المتغايرة لا يحمل كل واحد منها على افراد الباقي بالحمل المتعارف فنفس مفهوم الموجود لا يحمل عليها مفهوم الواحد ولا بالعكس بان يقال مفهوم الموجود مفهوم الواحد ولكن يقال كل موجود واحد وكذا العكس فهكذا قياس صفاته الكمالية واما ما ذكره اخيرا من ان تلك الصفات امور حقيقية زايدة على ذاته قايمة بها فهو اول البحث لان القايل بالعينية يمنع ذلك ويقول يجوز ان يكون لتلك الصفات فرد قايم بذاته من غير قيام شي به ولم يزل عالما بما يكون من الكليات والجزئيات وقد انكر بعض المبتدعة علمه بالجزئيات وقال لو علم ان زيدا في الدار فان بقي هذا العلم بعد خروجه عنها كان ذلك العلم نفس الجهل لزوال المعلوم دون العلم وان لم يبق بل زال وحدث علم آخر بخروجه لزم مع حدوث التغير في علمه كونه محلا للحوادث اقول ولقد كان احتباس نفسه عند التكلم بهذا الكلام بالموت ونحوه خير له من الدنيا وما فيها اما علم بان الله تعالى لما كان عالما بكل شي كما هو كان عالما بكون زيد في الدار في وقت معين وبخروجه عنها بعد ذلك الوقت وكان هذا العلم ثابتا لم يزل وباقيا لا يزال وقال قطب المحققين في درة التاج زعم هشام بن الحكم انه تعالى يعلم الماهيات في الازل ويعلم افرادها عند وجودها واستدل عليه بانه لو علم الجزئيات قبل وجودها لزم سلب القدرة عنه تعالى وعن العبد لان ما علم وجوده وجب وجوده وسلب القدرة نفي الربوبية والعبودية والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبعث الرسل وانزال الكتب واجاب عنه بان العلم تابع للمعلوم لا علة له فان قلت علمه بالاشياء في الازل عبارة عن حضورها بعينها عنده وعدم غيبتها عنه وكيف يصح ذلك مع القول بحدوثها قلت قد عرفت وجه ذلك فيما ذكرناه انفا

ونحن

ونحن نقتصر هنا على كلمة اذا تاملت فيها حق التامل وجردت ذهنك اللطيف عن الاحكام الوهمية علمت ان علمه الازلي بالحوادث لا ينافي حدوثها ولا يقتضي قدمها وتلك الكلمة هي انه تعالى شانه عالم اليوم بالشي الذي يوجد غدا او ذلك الشي حاضر عنده اليوم كما انه حاضر عنده غدا لا انه موجود اليوم بل لانه تعالى لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى اليوم والغد على السواء تامل تعرف فعلمه اي بما يكون قبل كونه كعلمه به بعد كونه لانه علمه عين ذاته تعالى فكما ان ذاته لا تتغير ولا تتبدل ولا تزيد ولا تنقص ولا تشتد ولا تضعف ازلا وابدا بوجود الكاينات وعدمها كذلك علمه بالكاينات قبل وجودها وبعد وجودها على نحو واحد وانكشاف تام لا يعزب عنه مثقال ذرة والتغير انما هو في المعلومات لاتصافها بالعدم تارة وبالوجود اخرى واما علمه بها فنفس ذاته المقدسة التي هي العلم بجميعها فلا يزداد بوجودها بعد عدمها ولا يختلف بوجه من الوجوه ولا يتجدد ولا يتحقق التفاوت فيه بين الحالين بالاجمال والتفصيل محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن الكاهلي عبد الله بن يحيى الكاهلي وكاهل ابو قبيلة من اسد وهو كاهل بن اسد بن خزيمة قال كتبت الى ابي الحسن عم يعني الاول في دعاء الحمد لله منتهى علمه فكتب الي لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى ينتهي اليه لان علمه من الصفات الذاتية دون الفعلية التي لها نهاية ذكره في هذا الباب ولكن قل منتهى رضاه لان رضاه من الصفات الفعلية التي لها نهاية لكونه متعلقا بافعال العباد وهي متناهية ومن ثم قيل ان تمام الكمالات الانسانية هو منتهى رضاه من عباده وقال امير المؤمنين عليه السلام واوصاكم يعني الله سبحانه بالتقوى وجعلها منتهى رضاه وقال ايضا جعل الله فيه يعني في الاسلام منتهى رضوانه وذلك لان فيه اتم وسيلة للوصول اليه جل شانه وهو منتهى رضاه من خلقه وبالجملة منتهى رضاه من عباده هو اتيانهم بالمامورات والاجتناب عن المنهيات وذلك امر له نهاية محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى عن ايوب بن نوح انه كتب الى ابي الحسن عليه السلام يساله عن الله تعالى اكان يعلم الاشياء قبل ان خلق الاشياء وكونها او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عند ما خلق وما كون عند ما كون انما سال عن ذلك لوقوع الخلاف فيه ممن لا يعتد به كما ستعرفه فوقع عليه السلام بخطه لم يزل الله تعالى عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء ان علمه تعالى بالاشياء عقيدة اهل الاسلام والدليل عليه وراء الاحاديث الاجماع والادلة العقلية المذكورة في كتب الكلام قال ابو عبد الله الابي في كتاب اكمال الاكمال ولم يخالفهم في ذلك الا شرذمة قليلون نشاوا في اخر زمن الصحابة وقالوا الامر انف اي مستانف مبتدا يعني ان الله تعالى لا يعلم الاشياء ازلا ثم قد اختلفوا فقال بعضهم انه يعلمها قبل ان يخلقها بمعنى انه اذا اراد ايجاد شي احدث لنفسه علما خارجا عن ذاته قبل ايجاده ذلك الشي بزمن ثم يوجده اذ لا يتاتى الايجاد بدون العلم فالعلم عنده متقدم على الوقوع وقال بعضهم انه يعلمها بعد وقوعها ومما اتفقا حدوث العلم واختلفا

صح

واراد خلقها

قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء

في التقدم والتأخر وقيل انهم لقبح مذهبهم رجعوا عنه وقال البلخي ان القائلين بهذا المذهب
(اي تقدم العلم وتأخره)
انقرض جميعهم ولم يبق منهم احد وكانوا احتجوا عليه بانه تعالى لو كان عالما بالتكذيب لكان في الارسال
عابثا واحتج عليهم النجاري بقوله صلى الله عليه وآله وسلم حين سئل عن اولاد الكفار الله اعلم
بما كانوا عاملين يعني لو بلغوا سن التكليف والجواب عن الاستدلال ان لزوم العبث ممنوع لان في الارسال
قطعا لعذرهم واكمالا للحجة عليهم ولان تعذيبهم منوط بالارسال لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد بن حمزة قال كتبت الى الرجل عليه السلام ان موا
ليك اي شيعتك وانصارك اختلفوا في العلم فقال بعضهم لم يزل الله عالما قبل فعل الاشياء وقال
بعضهم لا نقول لم يزل الله عالما لان معنى يعلم يفعل اي يفعل العلم ويوجده بناء على ان العلم ادراك
والادراك فعل وكان هذا القايل توهم ان العالم من الصفات الفعلية مثل الخالق ونحوه وتحقق
الصفات الفعلية يقتضي ان يكون معه غيره فلذلك قال فان اثبتنا العلم وقلنا انه كان لم يزل عالما فقد اثبتنا
في الازل معه شيئا وهو العلم الذي مصنوع له وزايد عليه وهذا باطل لانه منفرد بالوجود في الازل حيث
كان ولم يكن معه شيء وانت تعلم ان هذه الشبهة نشأت من مزج الحق بالباطل كما هو حال جميع الشبهات
اما الحق فهو الاعتقاد بان الله تعالى كان ولم يكن معه شيء واما الباطل فهو الاعتقاد بان العالم بمعنى فعل
يطلق على من يوجد العلم كما ان الخالق يطلق على من يوجد الخلق ووجه بطلانه ان العالم اذا اطلق عليه
سبحانه كان من صفاته الذاتية التي يراد بها نفس الذات دون الذات مع صفات موجودة قائمة بها
نعم ما ذكره له معنى اذا اطلق العالم على الانسان فقد اشتبه عليه حال الواجب بحال الممكن وقد يوجه
قوله معنى يعلم يفعل بوجه اخر وهو ان معنى يعلم بحسب اللزوم يفعل يعني يعلم يستلزم يفعل بناء على
ان العلم بالمعدوم ممتنع فاذا قلنا يتحقق العلم في الازل وجب ان يتحقق المفعول المعلوم فيه ايضا بعينه
ووجوده فقد اثبتنا مع الله غيره وهو المعلوم تعالى فان رايت جعلني الله فداك ان تعلمني من ذلك
ما اقف عليه ولا اجوزه جواب الشرط محذوف اي فعلت او تطولت او نحو ذلك فكتب بخطه
عليه السلام لم يزل الله عالما تبارك اي تطهر عن عيب الجهل وغيره وتعالى ذكره عما ينسبه اليه السنة
الجاهلين ومنهم ابو الحسين البصري قال القطب في كتاب درة التاج ذهب ابو الحسين البصري
الى ان ذاته تعالى تقتضي العلم بالاشياء بشرط وجودها فيحدث له العلم بها عند وجودها لتحقق
الشرط ويزول العلم عنه عند زوالها ويحدث علم اخر لزوال الشرط وما افاد عليه السلام من ان
ذاته تعالى في الازل عالم بذاته وبجميع الاشياء يبطل امثال هذه الاقاويل المزخرفة محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن القسم بن محمد عن عبد الصمد بن بشير عن فضيل بن
سكرة بضم السين المهملة وفتح الكاف المشددة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الظاهر ان قلت
على سبيل المكاتبة كما يشعر به اخر الحديث جعلت فداك ان رايت ان تعلمني هل كان الله جل

وجهه اي عظمت ذاته المقدسة وارتفعت عن ادراك العقول والحواس لها يعلم قبل ان يخلق الخلق انه وحده
اي انه متفرد في الوجود الذاتي لا شريك له او انه موجود حال كونه متفردا في الوجود فوحده على الاول خبر ان و
على الثاني حال والخبر محذوف فقد اختلف مواليك فقال بعضهم قد كان يعلم نفي ذاته ووحدته لاستحالة
الجهل عليه قبل ان يخلق شيئا من خلقه واذا علم ذلك علم جميع الاشياء قبل ان يخلقها لان ذاته الحقة علم
بجميع الاشياء فعلمه بذاته علم بها ايضا كما بين في موضعه وقال بعضهم انما معنى يعلم يفعل فلو علم قبل الخلق
انه وحده لزم ان لا يكون وحده لما سنعرفه فهو اليوم يعلم انه لا غيره قبل فعل الاشياء اي فهو
اليوم بعد خلق الاشياء يعلم انه كان واحدا قبل خلق الاشياء ولم يشاركه شيء في الوجود الازلي لان
علمه بحدوث الاشياء يستلزم علمه بعدم مشاركة شيء معه في الوجود الازلي لان علمه بحدوث
الاشياء يستلزم علمه بعدم مشاركة شيء معه في الوجود الازلي وهذا معنى علمه بوحدته فقالوا
لاثبات ما ادعوه من انه لا يعلم في الازل انه وحده وهذا القول بناء على ما زعموا من ان العالم من
الصفات الفعلية الدالة على ثبوت صفة زايدة على الموصوف كما في الانسان او ان علمه بانه وحده لا غيره
يقتضي وجود ذلك لان تعلق العلم بلا شيء ممتنع ان اثبتنا انه لم يزل عالما بانه لا غيره فقد اثبتنا معه
غيره في ازليته وذلك الغير هو العلم الذي هو فعله تعالى او المعلوم وهذا باطل لانه متفرد بازليته الوجود
ولان علمه بانه لا غيره يستلزم جهله لثبوت الغير معه فان رايت يا سيدي ان تعلمني ما لا اعدوه الى غيره
فكتب ما زال الله عالما تبارك وتعالى ذكره اشار عليه السلام الى المذهب الصحيح الذي لا يجوز لاحد
التجاوز عنه وهو انه تعالى كان في الازل عالما بذاته وبانه وحده لا غيره وبالاشياء قبل وجودها
كليها وجزئيها وحقايقها المتميزة بعضها عن بعض وخواصها وآثارها تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا باب اخر وهو من الباب الاول ذكر فيه ما في الباب الاول من الصفات الذاتية وعينيتها
مع زيادة وهي انه لا تشبيه ولا تركيب ولا تجزية ولا تبعيض ولا صفة فيه جل شانه وانه مرجع جميع
ما سواه علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه
السلام انه قال في صفة القديم انه واحد متنزه عن التركيب الخارجي والذهني والتعدد وما
يتبعها من الجسمية والتحيز وغيرهما صمد مرجع لجميع الكاينات لكون وجوده وكماله نفس ذاته ووجود ذاتها
وكمالاتها مستندة اليه احدي المعنى قد يراد به انه لا يشاركه شيء في وجوده ووجوبه وربوبيته وغيرها
من الصفات الذاتية والفعلية وقد يراد به انه ليس له صفات زايدة على ذاته فعلى الاول قوله ليس بمعاني
كثيرة مختلفة تاسيس وعلى الثاني تفسير وتاكيد يعني ليس هو موصوفا بصفات متعددة مختلفة زايدة
عليه لتنزهه عن الاتصاف بالصفات والاحتياج اليها ولحوق النقص به في مرتبة ذاته ومشاركة الغير
معه في القدم والوجود الازلي ولما علم محمد بن مسلم انه لا يتصف بالمعاني المختلفة استعلم عن قول من اثبتها
له فلذلك قال قلت جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي

يسمع يعني يزعمون ان له معنيين مختلفين و وصفين متغايرين يسمع باحدهما ويبصر بالاخر فهو عندهم
موصوف بمعاني مختلفة وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انهم يزعمون انه يسمع بالاذن ويبصر بالعين
كالانسان وثانيهما انهم يزعمون ان سمعه وبصره ادراكان قايمان به من غيره قال فقال كذبوا على الله
ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة والحد واجب عدلوا عن منهج الصواب في معرفة
الصانع وشبهوا حيث اجروا عليه احكام الخلق وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه واله قال
قال الله عز وجل ما امن بي من شبهني بخلقي تعالى الله عن ذلك انه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع
اي يسمع بما به يبصر ويبصر بما به يسمع يعني يسمع ويبصر بنفس ذاته الحقة المجردة عن شايبة التكثر والتو
صيف وهذا الجواب دفع لكلا الاحتمالين ولكن لما فهم ابن مسلم من قوله عليه السلام شبهوا انه
اجاب عن سواله على الاحتمال الاول وحكم بان ذلك يوجب تشبيهه تعالى بخلقه في الجسمية والافتقار
الى الالة اعاد السؤال لبيان ان المراد هو الاحتمال الثاني فلذلك قال قلت يزعمون انه بصير على ما يعقلونه
اي يزعمون انه بصير على الوجه الذي يعقلونه من معنى البصر وهو الذي يعبر عنه بالفارسية بديدن
ويعقلون الواجب بهذا الوجه ويقولون لا معنى للبصر غير هذا المعنى وهذا المعنى امر متحقق ثابت له قايم به
بلا الة العين ويزعمون انه سميع على مثل هذا الوجه قال فقال تعالى الله انما يعقل على البناء للمفعول اي انما
يعقل بهذا الوجه ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك اي بصفة المخلوق فتعقله بهذا الوجه ايضا
تشبيه له بخلقه وفي بعض النسخ على ما يفعلونه وانما يفعل بالفاء والعين المهملة بعدها يعني يزعمون
انه بصير على نحو ما يفعلونه ويوجدونه من الادراك البصري الذي يقوم بهم فمعنى انه تعالى بصير انه يوجد
الادراك الذي يقوم به فيكون البصير من الصفات الفعلية كما قيل مثل ذلك في العلم وتقرير الجواب
واضح علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سال
اباعبدالله عليه السلام انه قال له اتقول انه سميع بصير توهم انه يقول هو سميع بصير بالالتين المعروفتين
وقصده من هذا السؤال هو حمله عليه السلام على الاقرار به ليورد عليه انه شبيه بالخلق فكما انه لا يحتاج
الى الموجد كذلك الخلق لا يحتاجون الى الموجد فلا يثبت وجود الصانع لهم فقال ابو عبدالله عليه السلام
لدفع ذلك التوهم وارشاده الى الحق الصريح والقول الصحيح هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير
الة لتنزهه عن الاحوال البشرية والعوارض البدنية واللواحق الحيوانية بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه
ولدفع ما عسى ان يتوهم من اضافة النفس اليه انه شيء والنفس شيء اخر قال وليس قولي انه سميع بنفسه انه
شيء والنفس شيء اخر وهو يسمع بذلك الشيء الاخر كالانسان ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤلا
وافهاما لك اي اردت افهاما لك اذ كنت سايلا والحبر العارف اذا سئل عن البسيط الصرف لابد له من
الاتيان بعبارات مناسبة لتفهيم السايل جاذبة الى طريق الحق ولكن لما كانت العبارة مغشاة بغبار الت
خيالية ومشعرة بتركيب واجزاء عقلية او خارجية بتنزه ذات ذلك البسيط عنها وجب عليه جذب السايل

عما يفيده ظاهر العبارة وهدايته الى ما هو المقصود منها فلذلك نبهه عليه السلام على براءة الحق عما يفيده
ظاهر الكلام المذكور وارشده الى ما هو المقصود منه بقوله فاقول يسمع بكله لا ببعضه كما يفهم من ظاهر الكلام
المذكور ولما كان لفظ الكل ايضا مشعرا بالتركيب دفعه بقوله لان الكل له بعض يسمع هو بجميع اجزائه
او ببعضها لان الكل لنا بعض تعليل للنفي يعني ان الكل لنا بعض فان الانسان مركب من اجزاء خارجية هي
الاعضاء والجوارح والنفس ومن اجزاء ذهنية هي الجنس والفصل فلو كان كله له بعض وقع التشابه
بيننا وبينه وليس كمثله شيء ويحتمل ان يكون تعليلا للنفي يعني لا تتوهم ان كله له بعض لاجل ان الكل المعروف
لنا له بعض لان الكل فينا عبارة عن مجموع الاجزاء والكل فيه عبارة عن ذاته المقدسة المنزهة عن انحاء التركيب
والتعدد ولكني اردت افهامك بما يناسبك والتعبير عن نفسي فرفع توهم التركيب في العبارة لان المقصود
منها وليس مرجعي في ذلك كله اي في قولي يسمع بنفسه ويسمع بكله الا انه السميع البصير لانكشاف المسموعات
والمبصرات على اكمل وجه عند ذاته المجردة عن شوايب التكثر العالم الخبير تفسير للسميع البصير و
توضيح لما هو المقصود منهما بلا اختلاف الذات بالتركيب والتجزية والتبعيض ولا اختلاف المعنى اي
لا اختلاف الصفات فان صفاته عين ذاته علم باعتبار حضور المعلومات وسمع وبصر باعتبار ظهور
المسموعات والمبصرات وكذا البواقي وهذا هو التوحيد المطلق الذي هو عبارة عن نفي الاختلاف والتعدد
والتكثر بحسب الذات والصفات على الاطلاق وقد مر شرح هذا الحديث في باب اطلاق القول
بانه شيء باب الارادة انها من صفات الفعل الظاهر ان باب الارادة مبتدا وانها خبر ويحتمل
ان يكون باب الارادة خبر مبتدا محذوف وانها بدل الارادة وساير صفات الفعل عطف على الارادة
وهو رحمه الله يذكر في هذا الباب ضابطة للفرق بين صفات الفعل وصفات الذات محمد بن يحيى العطار
عن احمد بن محمد بن عيسى الاشعري عن الحسين بن سعيد الاهوازي عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد عن
ابي عبدالله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا المراد معه فلو كانت ارادته
ازلية كان مراده ابصار ازليا فلزم ان يكون معه غيره في الازل وهو باطل لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد فالارادة
من صفات الفعل التي يصح سلبها عنه في الازل ولا يلزم منه نقص لا من صفات الذات المعتبرة له في الازل
مثل العلم والقدرة فان نفيهما عنه يوجب النقص وهو الجهل والعجز وثبوتهما له لا يوجب وجود
المعلوم والمقدور معه في الازل لا يقال قوله ثم اراد دل على اتصافه بارادة حادثة كما هو مذهب طايفة
من المعتزلة وهو باطل لاستحالة اتصافه بالحادث لانا نقول المراد بالارادة الحادثة نفس الايجاد
والاحداث كما ينطق به الحديث الاتي لا يقال تخصيص الايجاد بوقت دون وقت لا بد له من مخصص
والمخصص هو الارادة فلو كانت الارادة نفس الايجاد دار لانا لا نسلم ان المخصص هو الارادة بل هو الداعي
اعني العلم بالنفع والمصلحة في الايجاد في هذا الوقت دون غيره وفي هذا الحديث دلالة واضحة على ان
الارادة غير العلم والقدرة كما هو مذهب الاشاعرة خلافا للمحققين منهم المحقق الطوسي ره فانهم ذهبوا

باب الارادة

عما يفيد

الى ان الارادة هي الداعي بمعنى العلم بالنفع والمصالح ويمكن ان يقال الارادة يطلق على معنيين كما صرح به
بعض الحكماء الالهيين احدهما الارادة الحادثة وهي التي فسرت في الحديث بانها نفس الايجاد واحداث
الفعل وثانيهما الارادة التي هي من الصفات الذاتية التي لا تتصف الذات بنقيضها ازلا وابدا وهي التي
وقع النزاع فيها فذهب جماعة منهم المحقق الى انها نفس علمه الحق بالمصالح والخيرات وعين ذاته الاحدية
وذهب الاشاعرة الى انها صفة غير العلم محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسماعيل عن الحسين بن الحسن
عن بكر بن صالح عن الحسن بن الجهم عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علم الله و عن علي بن اسباط ره
مشيته هما مختلفان او متفقان فقال العلم ليس هو المشية الظاهر بالنظر الى عنوان الباب واخر الحديث
ان المراد بهذه المشية الارادة الحادثة التي هي نفس الايجاد لا الارادة القديمة لكل خير التي هي عين ذاته
وعين علمه بالخيرات عند المحققين والمغايرة بين الارادة الحادثة ~~التي هي نفس الايجاد~~ والعلم ظاهرة
لان الارادة الحادثة من الصفات الفعلية والعلم من الصفات الذاتية ثم اشار الى توضيح الفرق بمثال هو
بمنزلة التعليل له فقال الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله نعم ولا تقول سافعل كذا ان علم الله
ولو كانت المشية بمعنى العلم لصح هذا القول كما صح ذلك ولما لم يصح علم انها غيره اما الملازمة فظاهرة
واما صحة ذلك القول فلانه لا خلاف فيها ولان قولك ان شاء الله دل على عدم مشيته بمعنى الايجاد بعد
بالفعل المطالب بعد والا لكان ذلك الفعل واقعا موجودا وهو خلاف الفرض وانت في تعلقها به في
الاستقبال شاك غير عالم به وهذا معنى صحيح ولو قلت بدل ذلك ان علم الله دل هذا القول على عدم تعلق
علمه بذلك الفعل في الحال وعلى شكك في تعلقه به في الاستقبال وكل هذا باطل لانك تعلم انه لا يعزب عنه
مثقال ذرة ازلا وابدا او الى ما ذكرنا اشار اجمالا بقوله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشأ اي لم يشأ
ذلك الفعل المطالب بعد ووجه الدلالة انه لو شاءه لكان موجودا لامتناع تخلف متعلق مشيته
عنها وليس كذلك والى هذا الوجه اشار بقوله فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء فالفاء للتعليل وبيان
لدلالة ان شاء الله على ما مر ويحتمل ان يكون هذا الكلام اشارة الى شيء اخر دل عليه ان شاء الله وهو ان
ان شاء الله دل على انه لم يشأ بعد وعلى انه اذا شاء في الاستقبال وجد ما شاء كما شاء من غير ان يتخلف
عن مشيته بنحو من الانحاء ومثل هذا المعنى الذي دل عليه ان شاء الله لا يجري في علم الله فلا يجوز استعمال
ان علم الله بدلا عنه فعلم المغايرة بين العلم والمشية وعلم الله سابق المشية يحتمل نصب المشية على
المفعولية وجرها بالاضافة من باب اضافة الصفة الى المفعول فعلى الاول سابق ماض معلوم من
المسابقة وعلى الثاني اسم فاعل من السبق وفي بعض النسخ المصحح المعتبرة السابق المشية بنصب المشية
على انها مفعول اسم الفاعل المعرف باللام وفي بعضها سابق للمشية ومعنى الجميع واحد وهو ان علم
الله تعالى سابق على مشيته وارادته التي هي الايجاد فليست مشيته المتاخرة نفس علمه المتقدم عليها وهذا الكلام
كالتاكيد لما فهم من الكلام السابق او كالنتيجة له او دليل اخر على ان مشيته غير علمه فان قلت هل يجوز ان يكـ

بالمشية في السؤال والجواب الارادة التي هي عين ذاته المتعلقة بكل خير ومصالح ام لا قلت الظاهر لا
لان هذه الارادة هي عين علمه بكل خير عند المحققين لا صفة زايدة عليه ولان ارادة هذه الارادة لا
توافق ظاهر قوله ان شاء الله دليل على انه لم يشأ اذ معناه ح سافعل كذا ان كان هذا الفعل من الخيرات
التي تعلقت ارادته الذاتية الحقة بانها خير وعدم وجود هذا الفعل في زمان التكلم لا يدل على انه لم يتعلق
ارادته الذاتية بانه خير من الخيرات وانما يدل ذلك على انه لم يتعلق به الارادة الحادثة التي هي عين الايجاد
وكذا لا يوافق ظاهر قوله وعلم الله سابق المشية لان سبق علمه تعالى على المشية بهذا المعنى غير ظاهر بل غير
منصور احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني
عن الارادة من الله ومن الخلق سال عن الفرق بين ارادة الله تعالى وارادة الخلق وطلب معرفة حقيقتهما
قال فقال الارادة من الخلق الضمير اي تصور الفعل وتوجه الذهن اليه وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل
من صلة لبيدو ولا بيان لما لان الفعل هو المراد دون الارادة اللهم الا ان يراد بالفعل مقدمات الارادة
مثل تصور النفع والاذعان به والشوق اليه والعزم له وتحريك القدرة الى تحصيل الفعل المراد والحاصل
ان ارادة الخلق عبارة عن تصور الفعل ثم تصور النفع سواء كان النفع عقليا او خياليا او عينيا او
دنيويا او اخرويا ثم التصديق بترتب ذلك النفع على ذلك الفعل والاذعان اذعانا جازما او غير جازم
ثم الشوق اليه ثم العزم الراسخ المحرك القوة والقدرة المحركة للعضو الى تحصيل الفعل على ما ينبغي فالفعل
يصدر عن الخلق عن هذه المبادي المترتبة التي هي عبارة عن ارادتهم التامة المستتبعة له واما من الله
فارادته احداثه لا غير ذلك يعني ان ارادته بسيطة وهي احداث الفعل وايجاده على وجه يوافق القضاء الالهي
ويطابق العلم الازلي من الكمال والمقدار والخواص والاثار لا مركبة من الامور المذكورة في ارادة الخلق ولا شيء
منها لانه لا يروي اي لا يفعل باستعمال الروية يقال روأت في الامر تروية اي نظرت فيه ولم اتعجل والاسم الروية
بفتح الراء وكسر الواو وتشديد الياء ولا يهم اي لا يقصده من هم الشيء يهم بالضم والاسم الهمة اذا قصد
ولا يتفكر ليعلم حسنه ولا يهمه بالشوق والعزم المتاكد ولا يتفكر ولا يتامل فيه ليعرف حسن عاقبته
لتنزه قدسه عن استعمال الراي واحالة الهمة وتحريك الشوق والعزم وارتكاب التعمق في الامور و
التفكر في امر عاقبتها وهذه الصفات منفية عنه لانها من لواحق النفوس البشرية وتوابع الجهل و
نقصان العلم وهو سبحانه منزه عن جميع ذلك وهي صفات الخلق لاحتياجهم في تحصيل مقاصدهم
وتكميل افعالهم على وفق مطالبهم الى حركات فكرية وهمم نفسانية واسواق روحانية والات بدنية بحيث
لو فقدت احديها بقوا متحيرين جاهلين لا يجدون الى وجه الصواب دليلا ولا الى طريق الفعل سبيلا
فارادة الله تعالى الفعل اي الايجاد والاحداث لا غير ذلك من الضمير المشتمل على المعاني المذكورة والفاء
للتفريع لان مدخولها نتيجة للمقدمات السابقة ثم اشار الى كيفية ايجاده للاشياء وتنزهه عن صفات الخلق
تاكيدا لما سبق بقوله يقول له كن اي لما اراد وجوده لعلمه بما فيه من المصلحة كن فيكون قوله كن اشارة الى حكمه

وقدرته الازليه ووجوب الصدور عن تمام مؤثريته وقوله فيكون اشاره الى وجوده ودال على اللزوم
وعدم التاخر بالفاء المقتضيه للتعقب بلا مهلة بلا لفظ ولا نطق بلسان اي بقول ذلك بلا صوت ويفرع
ولا نطق يسمع لان اللفظ والنطق واللسان من خواص الخلق المنزه قدسه عنها وينبغي ان يعلم ان
اطلاق القول عليه كاطلاق الكلام فاما اللفظ والنطق فلما كانا عبارة عن اخراج الحروف عن الالة
المعدة لها وهي اللسان والشفة وغيرهما كانا لا يصدقان في حقه تعالى لعدم الالة هناك والشارع
لم ياذن في اطلاقهما عليه لان دلالتهما على الالة المذكورة اقوى من دلالة القول والكلام عليها ولا همة
الهمة ملكة تحت الشجاعة وهي العزم الجازم المتاكد في تحصيل الانسان ما ينبغي ان يحصل من تعرف
الامور واختبارها والنظر في مصادرها ومواردها وتحديق البصيرة نحو الامور المعقولة وارسال
الوهم والخيال وساير الحواس نحو المعاني والصور المحسوسة العينية لدرك المقاصد والمطالب مع
التالم والهم والغم بسبب فقدها والله سبحانه منزه عن هذه الامور ولا تفكر لان التفكر عبارة
عن حركة القوة المفكرة في طريق مبادي المطالب والافعال والانتقال من ضمير الى ضمير ثم الرجوع منها
الى تلك المطالب وهي من خواص الانسان وايضا فايدة التفكر تحصيل المجهولات والجهل على الله محال ولا كيف
لذلك اي لاحداثه وايجاده الذي هو من صفاته الفعلية كما لا كيف لذاته تعالى وانما الكيفيات
للممكنات الموجودة لا لايجادها ولا لموجدها الواحد على الاطلاق علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية بعد ما
عرفت ان المراد بالمشية الارادة الحادثة وان المراد بالارادة الحادثة وان المراد بالارادة الحادثة الاحداث و
الايجاد جوزت ان يكون المراد هنا ان الله تعالى خلق ماهية الايجاد بنفسها من غير افاضة الوجود عليها بتعلق
الجعل على نفس تلك الماهية او لانه خلق الاشياء بتلك الماهية بسبب افاضة الوجود عليها وجعلها متعلقة
بتلك الاشياء ومربوطة بها فالمشية وخلقها من صفاته الفعلية وخلقها يعني تقديرها ووزنها من
صفاته الذاتية الازلية وقال سيد المحققين ره المراد بالمشية هنا ارادة المخلوقين والمراد انه تعالى
خلق ارادتهم بنفسها لا بمشية اخرى مباينة لها اذ قد عرفت ان الروية والهمة والشوق المتاكد التي
منها يتقوم حقيقة المشية انما يكون لاولي الاختيار من المخلوقات والخالق سبحانه متقدس عن
ذلك ثم خلق الاشياء يعني افاعيلهم المترتب وجودها على تلك المشية بتلك المشية وبذلك تنحل شبهة
المتشككين انه لو كانت افعال العباد مسبوقة بارادتهم واختيارهم سبقا بارادتهم واختيارهم سبقا بالذات لكانت الارادة ايضا مسبوقة بارادة اخرى وكان تسلسل العبارات الارادات
متماديا الى ما لا نهاية له عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن محمد بن عيسى عن المشرقي ضبطه
بعض الاصحاب بفتح الميم والشين المعجمة قبل الراء والقاف بعدها نسبة الى مشارف الشام قرى تقرب
المدن وقيل قرى من بلاد الريف وجزيرة العرب تدنو من الريف قيل لها ذلك لانها اشرفت و

والضبط بالقاف تصحيف وهو هاشم وقيل هشام بن ابراهيم العباسي روى عن الرضا عليه السلام
وفي كتاب الرجال في اصحاب الرضا عليه السلام ابراهيم بن هاشم العباسي حمزة بن المرتفع بدل عن المشرقي
هكذا في النسخ التي رايناها وقال بعض الاصحاب هذا من تحريفات الناسخين والصحيح عن حمزة بن الربيع كما
في كتاب التوحيد للصدوق ره وهو حمزة بن الربيع المصلوب على التشيع عن بعض اصحابنا في كتاب التوحيد
عمن ذكره قال كنت في مجلس ابي جعفر عليه السلام اذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له جعلت فداك قول الله تعالى
ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى ما ذلك الغضب لما كان الغضب عبارة عن ثوران النفس وحركة قوتها
الغضبية عن تصور المؤذي والضار لارادة مقاومته ودفعه وهو يوجب ثوران دم القلب وتحريك
النفس من حال الى حال لارادة الانتقام وايقاع السوء والعقاب بالمغضوب عليه وكان ذلك من خواص
المخلوق القابل للانفعال والتغير من حال الى حال اشكل ذلك على السائل فسال عن المقصود منه فقال ابو جعفر عليه السلام
هو العقاب اي عقاب العاصي وعذاب المخالف لاوامره ونواهيه مجازا من باب اطلاق السبب على المسبب
والاثر على المؤثر وعلى هذا المراد برحمته التي هي في الاصل رقة القلب اثابة المطيع والاحسان اليه بالانعام والاكرام
وقد فسر رحمته وغضبه بهذا الوجه جماعة من المتكلمين وقال بعضهم المراد بهما ارادة العقوبة والاثابة و
لعل هذا القول يعود الى الاول لما عرفت من ان ارادته عبارة عن الاحداث والايجاد وبعض العامة حملها
على الارادة الازلية التي هي العلم بعقوبة العاصي واثابة المطيع ويلزمه العقوبة والاثابة ولذلك قال الرحمة
والغضب من صفاته الذاتية وهما على ما ذكره عليه السلام من الصفات الفعلية ولما اشار عليه السلام الى المقصود
من الغضب اشار الى عدم جواز حمله فيه جل شانه الى المعنى المعروف في الخلق بقوله يا عمرو انه من زعم ان الله قد
زال من شيء الى شيء وانتقل من حال الى حال باي وجه واي سبب كان فقد وصفه صفة مخلوق ومن وصفه
بصفة مخلوق فقد اشرك به واقر بان له سواه وقوله صفة مخلوق اما مفعول مطلق او منصوب بنزع الخافض
وان الله تعالى عطف على قوله انه من زعم لا يستفزه شيء فيغيره اي لا يستخفه ولا يفزعه شيء ولا يزعجه ولا يطيره
امر فيغيره من حال الى حال ومن وصف الى وصف لان ذلك من لواحق الامكان القابل للانفعال من الغير
وقدس الحق منزه عنها علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي
سال ابا عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط غرضه من هذا السؤال اما الاستعلام
او الالزام بتشبيهه بالخلق فقال ابو عبد الله عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين
اي ليس رضاه وسخطه على المعنى الذي يوجد منهم وذلك ان الرضا من المخلوق حال تدخل عليه فتنقله من
حال الى حال في كتاب التوحيد للصدوق ره وذلك ان الرضا والسخط دخال يدخل عليه فينقله من حال
الى حال وما ذكره من ان الرضا حال او دخال صرح به في الحكمة العملية ومبداه تصديق احد بما يوافقه
ويلائمه عند نفسه كونه موافقا وملائما وارادة اعانته بان ما قضاه الله تعالى وقدره حق موافق للمصلحة
وان لم يعلم وجهها فانه اذا حصل له هذا التصديق والاذعان حصولا لا يعارضه الوهم والخيال ينفعل

قلبه ويدخل فيه حالة راسخة وهيئة ثابتة فتنقله من حال الاهتزاز والاضطراب الى وصف الاطمينان و
الانقياد وهو يتلقى ما يرد عليه بالقبول ويرضى وان كان امرا مستصعبا في بادي النظر وقد اشار عليه السلام
الى تعليل ان رضا المخلوق حال مذكورة وان ذلك يلائمه ويلائم ذاته وحقيقته بقوله لان المخلوق اجوف
اي اجوف له مقدار بحسب البطون كالجسم او خالي الداخل الذي فيه القلب وجوف الانسان وغيره بطنه معتمل
اعتمل اضطرب في العمل والمرادان في صنعته اضطرابا بالبناء خلقته على امور متعادية متقاضية للافتراق
او المرادان له في عمله بنفسه وادراكاته وتحصيل كيفياته النفسانية اضطرابا وانقلابا من حال الى حال
مركب من اجزاء متباينة في الحقيقة متخالفة في الصورة والكيفية او من ذات وصفات ومن ثم قيل
كل ممكن وان كان بسيطا فهو مزدوج بالذات والوجود والصفات للاشياء فيه مدخل يحتمل وجهين
احدهما ان يراد بالاشياء الادراكات والكيفيات النفسانية مثل الرضا والسخط وغيرهما يعني ان لهذه
الاشياء طريق دخولها فيه وتغييره من حال الى حال ولا ينافيه ذلك لان وضعه وتركيبه على التغير
والانقلاب وثانيهما ان يراد للاشياء المتغايرة في الصورة والكيفية التي يقتضي كل واحد منهما تغير
الآخر وانكساره مدخلا في تحقق حقيقته واذا كان كذلك فدخول الحالات والكيفيات فيه وتحريكه
من حال الى حال لا ينافي حقيقته وذاته وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه باحد الوجهين المذكورين لانه احد
لا تركيب فيه اصلا لا ذهنا ولا خارجا وهذا معنى الواحد كما عرفت انفا واحدي الذات ليس وجوده زايدا
على ذاته والعطف دل على المغايرة ويحتمل التفسير ايضا ويؤيده ترك العطف في كتاب التوحيد للصدوق
ره حيث قال فيه لانه واحد احدي الذات واحدي المعنى ليست له صفات متكثرة متغايرة زايدة
على ذاته ففي الاول اشارة الى نفي الكثرة قبل الذات لعدم تركيبه من الاجزاء وفي الثاني اشارة الى نفي الكثرة
بعد مرتبة الذات لكون صفاته عين ذاته فهو الواحد المطلق من كل جهة فرضاه ثوابه للمطيع وسخطه عقابه
للعاصي وقيل رضاه ارادة ثوابه وسخطه ارادة عقابه وقال بعض العامة رضاه علمه بطاعة العبد وسخطه
علمه بعصيانه من غير شيء يداخله فيهيجه اي يثيره ويحركه من هاجه الشيء ومن هيجه اذا اثاره وينقله
من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين في ذواتهم الى اجزاء وفي وجوداتهم الى
موجد وفي كمالاتهم الى مداخلة وانفعالات واما الله الخالق القادر الغني المطلق فهو منزه عن جميع ذلك
ومتقدس عن التغير والانفعال والانتقال من حال الى حال والحاصل انه اذا نسب الرضا والسخط
والحب والبغض والموالات والمعادات الى الله سبحانه وجب تاويلها وصرفها الى معنى مصحح في حقه لان
نسبتها بمعانيها المعروفة اليه غير صحيحة اذ الرضا فينا حالة للنفس توجب تغيرها وانبساطها لايصال
النفع الى الغير والانقياد لحكمه والسخط حالة للنفس توجب تغيرها وانقباضها وتحركها الى ايقاع السوء
او الاعراض والمحبة حالة لها توجب ميلها اليه ~~غير صحيحة اذ الرضا فينا حالة للنفس توجب تغيرها وانبساطها~~
او نفس هذا الميل والبغض حالة لها توجب الاعراض عنه وايصال الضرر اليه فقريب منهما الموالات والمعادات

وكل ذلك عليه سبحانه محال فوجب لنا تاويل والتاويل ان الرضا والمحبة والموالاة بمعنى الاثابة والاحسان و
ايصال النفع واضدادها بمعنى العقوبة وعدم الاحسان اما على سبيل الاشتراك او على سبيل التجوز عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم
قال المشية محدثة قد عرفت مما ذكر ان المراد بالمشية الارادة الحادثة اعني ايجاد الشيء واحداثه فهي من الصفات
الفعلية والمميز بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية طريقان احدهما ان كل صفة توجد فيه سبحانه
دون نقيضها فهي من الصفات الذاتية وكل صفة توجد فيه مع نقيضها فهي من الصفات الفعلية وثانيهما ان
كل صفة لا يجوز ان يتعلق بها قدرته وارادته فهي من صفات الذات وكل صفة يجوز ان يتعلق بها قدرته وارادته
فهي من صفات الفعل والمص اشار الى الاول بقوله جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل ان كل
شيئين وصفت الله بهما وكانا جميعا في الوجود فذلك صفة فعل قوله جملة القول مبتدا وقوله في صفات
الذات متعلق بالقول او بالجملة وقوله ان مع اسمه وخبره خبر المبتدا وقوله وصفت الله بهما صفة لشيئين
وقوله وكانا جملة حالية وقوله فذلك خبر ان وادخال الفاء باعتبار ان اسم ان مشتمل على معنى الشرط وتوحيد
اسم الاشارة باعتبار انه اشارة الى لفظ كل والحاصل ان كل شيئين متضادين وصفت الله تع بهما وهما
في الوجود فهما من صفات الفعل كالمحبة والبغض فانه يقال احب من اطاعه وابغض من عصاه وكلاهما
موجود فالحب والبغض من صفات الفعل لا من صفات الذات لانه لا يجوز وصفه تعالى بصفات الذات
ونقيضها فلا يجوز ان يقال مثلا هو عالم وجاهل وقادر وعاجز وتفسير هذه الجملة اختلف العلماء في ان هذه
الجملة وتفسيرها من كلام المص او من جملة الحديث فذهب بعض الافاضل الى انها من تتمة الحديث كما يقتضيه
السوق ولا اصار فهنالك يوجب حملها على انها من كلام المص وقال السيد المحقق الداماد والفاضل
الامين الاسترابادي انها من كلام المص فان احاديث هذا الباب مذكورة في كتاب التوحيد للصدوق ره
وليس فيه جملة القول الى آخره بل فيه بيان المعيار المميز بين صفات الذات وصفات الفعل بوجه قريب من كلام
المص انك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد وما يرضاه وما يسخطه وما يحب وما يبغض قد عرفت معنا
رضاه وسخطه وحبه وبغضه قبل ذلك توضيح المقصد ان الشيء على خمسة اقسام لانه اما خير محض وخير
غالب او شر محض وشر غالب او خير وشر على السواء وهو تع يريد الاولين بالذات من حيث انهما خير
وارادته الشر التابع للثاني انما هي بالعرض من جهة انه تابع للخير الغالب لا بما هو شر ولا يريد الثلثة الاخيرة
اصلا لا بالذات ولا بالعرض ومن ثم الخير فعله نعم في الخير المطلق والخير الغالب الشر فلو كانت الارادة من صفات
الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضا لتلك الصفة اي صفة الارادة وذلك لان ما يريد
على تقدير كون الارادة من صفات الذات معناه انه يريد جميع الاشياء ولا يريد معناه انه لا يريد بعضها وهو
نقيض لما يريد ضرورة ان الايجاب الكلي يناقضه السلب الجزئي ولو كان ما يحب من صفات الذات
كان ما يبغض ناقضا لتلك الصفة اي صفة المحبة لما عرفت الا ترى انا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما

لا يقدر عليه اوضح بذلك ان كل واحد من الارادة والمحبة ليست من صفات الذات مثل العلم والقدرة فان
العلم والقدرة لما كانا من صفات الذات كانا متعلقين بكل ما يدخل في الوجود ولا يجوز نفيهما بالنسبة الى
بعض وان كان شرا مطلقا فانه تعالى عالم بالشرور بالذات كما انه عالم بالخيرات بخلاف الارادة والمحبة فانا نجد في
الوجود ما لا يتعلقان به كالشرور والقبايح وانما يتعلق به نقيضهما وكذلك صفات ذاته الازلي الاول
صفة للذات والتذكير باعتبار المعنى او صفة للصفات والتذكير باعتبار الوصف لسنا نصفه بنقص
وعجز لان العجز نقص ينشاء من عدم القدرة او من انتهائها قبل التعلق بجميع المقدورات وقد لاح عليه جل
شانه محال وذلك فيه حذف بقرينة المقام اي لسنا نصفه بعزة وذلة لان الكلام في عدم جواز وصفه بصفة
ذاتية وضدها ويحتمل ان يكون الذلة مثل العجز ضد القدرة فان قلت نفسير هذه الجملة دل على ان كل
واحد منها خلاف ما هو المعروف عند المحققين الاول ان الارادة ليست من الصفات الذاتية والثاني ان الارادة
غير العلم لان علمه متعلق بالشرور بالذات وارادته غير متعلق بها فلزم من ذلك ان الارادة غير العلم
قلت المراد بالارادة في هذا الباب الارادة الحادثة التي هي وراء الصفات الذاتية ووراء الذات اعني الايجاد
والاحداث كما مر في حديث صفوان واما الارادة القديمة التي هي من الصفات الذاتية ونفس العلم بالخيرات
عند المحققين فانها مسكوت عنها نفيا واثباتا ويجوز ان يقال يحب من اطاعه ويبغض من عصاه
ويوالي من اطاعه ويعادي من عصاه وانه يرضى ويسخط جواز هذا القول دل على ان هذه الصفات صفات
الفعل لما ان صفات الذات لا يجوز اتصافه بها وبضدها ازلا وابدا فان قلت حب خير نظام الوجود
لا بمعنى ميل القلب اليه لاستحالته فيه بل بمعنى العلم به وبافاضته في وقته من صفاته الذاتية التي لا انفكاك
الذات في مرتبتها قلت نعم ولكن المراد بالحب والبغض هنا نفس الفعل اعني الاحسان والاكرام والعقوبة
والانتقام كما اشرنا اليه انفا ويقال في الدعاء اللهم ارض عني ولا تسخط علي وتولني ولا تعادني استشهاد
لما ذكره فيه دلالة على ما قلنا من ان المراد بالحب والرضا نفس الفعل اعني الاحسان والاكرام دون
العلم الازلي بالخيرات وبافاضتها في اوقاتها واشار الى الطريق الثاني للفرق بين الصفات الذاتية
والصفات الفعلية بقوله ولا يجوز ان يقال يقدر ان يعلم ولا يقدر ان لا يعلم ولا يقدر عطف على يقدر
ولا لتاكيد النفي يعني ان صفات الذاتية هي التي لا يتعلق بها القدرة بخلاف الصفات الفعلية فلا يجوز
ان يقال يقدر ان يعلم ويقدر ان لا يعلم لان العلم من صفاته الذاتية التي هي عين ذاته فوجوده واجب
بالذات وعدمه ممتنع ولا يتعلق القدرة بشيء منهما وقس عليه حال نظايره الاتية ويقدر ان يملك ولا
يقدر ان لا يملك اي لا يجوز ان يقال يقدر ان يملك ويقدر ان لا يملك لانه مالك لم يزل كما مر وكلما كان
لم يزل لا يكون مقدورا ويقدر ان يكون عزيزا حكيما ويقدر ان لا يكون عزيزا حكيما ويقدر ان يكون
جوادا ويقدر ان يكون غفورا ويقدر ان لا يكون غفورا فان قلت كما لا يجوز ان يقال يقدر ان يكون
جوادا ويقدر ان لا يكون جوادا ويقدر ان يكون غفورا كذلك لا يجوز ان يقال يقدر ان يكون مريدا للخير

ويقدر ان لا يكون جوادا ام

مؤثرا

ويقدر ان لا يكون مريدا للخير مختارا لافاضته صح

مؤثرا اياه مختارا لافاضته ويقدر ان يكون مريدا للجود مؤثرا اياه ويقدر ان لا يكون مريدا للجود مؤثرا
اياه ويقدر ان يكون مريدا للمغفرة مؤثرا اياها ويقدر ان لا يكون مريدا للمغفرة مؤثرا اياها مع ان عدم
جواز هذا القول ظاهر اذ مرتبة الجود بعد مرتبة ارادته ومرتبة الغفران بعد مرتبة ارادته وما ذلك الا باعتبار ان
ارادة الخير والجود واختيار افاضتهما من الصفات الذاتية التي ليست بمتعلقة للقدرة فالفرق بالوجه المذكور
تحكم والحق ما ذهب اليه المحققون من ان ارادته نعم من الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة الذات مثل العلم
بل هي نفس العلم بالخيرات قلت ان اردت بالارادة في قولك لا يجوز ان يقال يقدر ان يكون مريدا للخير الى اخره
الارادة القديمة التي هي نفس العلم بالخيرات التي لنظام الوجود فالامر كما ذكرت من عدم جواز هذا القول لكن
الظاهر ان كلام المص ليس في الارادة القديمة كيف وهو لا ينكر علمه تعالى بالخيرات والظاهر انه لا ينافي تسميته
بالارادة وانما كلامه في الارادة الحادثة كما عرفت مرارا وان اردت بها الارادة الحادثة فعدم جواز ذلك القول
ممنوع لان الارادة الحادثة مما يتعلق به القدرة فالفرق المذكور لا موجه تام والله اعلم ثم اشار الى ان الصفات
الذاتية كما لا يجوز ان يتعلق بها القدرة كذلك لا يجوز ان يتعلق بها الارادة بقوله ولا يجوز ايضا كما لا يجوز
ان يقال يقدر ان يعلم ويقدر ان لا يعلم ان يقال اراد ان يكون ربا وقديما وعزيزا وحكيما ومالكا وعالما
وقادرا واشار الى عدم جواز هذا القول بقوله لان هذه الصفات اي الرب وما بعده من صفات الذات
وهي حاصلة في مرتبة الذات غير منفكة عنها والارادة من صفات الفعل اي الارادة الحادثة التي هي احداث
الفعل وايجاده من صفات الفعل غير حاصلة في مرتبة الذات فلا يرد ان الارادة ايضا من صفات ذاته
المقدسة لان هذه الارادة هي الارادة القديمة التي ليس كلام المص فيها الا ترى انه يقال اراد هذا ولم يرد هذا تنبيه
على ان الارادة من صفات الفعل لان معيار صفات الفعل عند المص كما عرفت جواز اتصافه تعالى بها وبضدها
في الوجود وقد تحقق هذا في الارادة فانه يصح ان يقال اراد هذا الفعل لاشتماله على الخير والمصلحة ولم يرد
ذلك الفعل لاشتماله على الشر والمفسدة واذا كانت الارادة من صفات الفعل وتلك الصفات المذكورة
من صفات الذات وصفات الذات ازلية فلا يجوز ان يتعلق بها الارادة لانها انما يتعلق بالامر الحادث
ثم اشار الى ان صفاته الذاتية عين ذاته تعالى وان المراد بها نفي اضدادها لا اثبات صفة له بقوله وصفات
الذات ينفي عنه بكل صفة منها ضدها المراد ان اثبات كل صفة من هذه الصفات له مستلزم لنفي ضدها
عنه بان يكون هناك اثبات صريحا ونفي ضمنا لان هذا الحكم اعني كون ثبوت وصف الاحد مستلزما
لنفي ضده عنه امر ضروري لا يحتاج الى البيان ولان ارادة هذا المعنى يوجب القول باختلاف المعاني وقد ثبت
استحالة ذلك بالعقل والنقل بل المراد ان صفات الذات عين الذات لا زايدة عليها كما زعمه الاشاعرة
والقول بعينيتها راجع الى نفي اضدادها عنه يقال حي وعالم وسميع وبصير المراد بالسمع هو العلم بالمسموعات
لا بكل شيء والمراد بالبصر هو العلم بالمبصرات لا بكل شيء فهما اخص من علمه المطلق المتعلق بجميع الاشياء
ومن قال بالارادة وبانها نفس العلم بما هو خير لنظام الوجود كانت الارادة عنده اخص من العلم المطلق وعزيز

بغلب الاشيآء بالايجاد والافنآء ولا يغلبه شيء فيذله وحكيم يحكم خلق الاشيآء بحسن التقدير ولطف
التدبير غني عن الغير مفتقر اليه ملك نافذ الحكم والقدرة لا يقدر شيء على صرف امره ورد حكمه حليم لا
يغيره جهل جاهل ولا عصيان عاص عدل لا يجور في الحكم ولا يميل الى الظلم كريم يحسن من غير استحقاق ويعطي
من غير استخفاف وانما ترك العاطف في الخمسة الاخيرة لمجرد الاختصار او للتحرز عن الاستثقال فالعلم
ضده الجهل والمراد بكونه عالما بالاشياء انه ليس جاهلا بشيء منها والقدرة ضدها العجز والمراد بكونه
قادرا انه ليس بعاجز والحيوة ضدها الموت والمراد بكونه حيا انه ليس بميت والعزة ضدها الذلة والمراد بكونه
عزيزا انه ليس بذليل والحكمة ضدها الخطاء والمراد بكونه حكيما انه ليس بمخطئ في التقدير والاتقان
وضد الحلم العجلة والجهل والمراد بكونه حليما انه ليس بمسرع في المؤاخذة كما هو شان الجهال وضد العدل
الجور والظلم والمراد بكونه عدلا انه ليس بجابر ولا ظالم وتغيير الاسلوب لمجرد التفنن باب حدوث الاسما
الدالة على ذاته وصفاته التي هي عين ذاته علي بن محمد عن صالح بن ابي حماد عن الحسين بن يزيد عن الحسن بن علي
بن ابي حمزة عن ابراهيم بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى خلق اسما قيل هو الله و
قيل هو اسم دال على صفات ذاته جميعا وكان هذا القايل وافق الاول لان الاسم الدال على صفاته جميعا هو
الله عند المحققين ويرد عليهما ان الله من توابع هذا الاسم المخلوق اولا كما يدل عليه هذا الحديث ويحتمل
ان يراد بهذا الاسم اسم دال على مجرد ذاته تعالى من غير ملاحظة صفة من الصفات معه وكانه هو ويؤيده
ما ذكره بعض المحققين من الصوفية من ان هو اشرف اسمائه تعالى وانه اشرف الاذكار لان هو اشارة
الى ذاته من حيث هو هو وغيره من الاسماء يعتبر معه صفات ومفهومات لها اضافة ما الى عالم الحدوث
الذي هو عالم الكثرة والتفرقة حتى ان تلك المفهومات قد يكون حجابا بينه وبين العبد وايضا اذا قلت هو الله
الرحمن الرحيم الغفور الحليم كان هو بمنزلة الذات وغيره من الاسما بمنزلة الصفات والذات اشرف من
الصفات فهو اشرف الاسماء ويحتمل ايضا ان يراد به العلي العظيم لدلالة الحديث الاتي عليه حيث قال عليه السلام
فاول ما اختار لنفسه العلي العظيم الا ان ذكره في الاسماء الاركان ينافي هذا الاحتمال ولا يستقيم الا بتكلف
وهو انه من الاصل مع الفرع للاشعار بالارتباط والكمال الملائمة بينهما ويحتمل ان يكون المراد منه اسما
اخر غير معروف عندنا لان له تعالى اسماء مكنونة لا يعلمها الا هو وخواص اولياءه كما يظهر لمن تصفح الاثار
وح يراد بالاولية المذكورة الاولية بالاضافة الى الاسماء الظاهرة لنا واما حمل الاسم هنا على المسمى يعني خلق
مفهوما عظيما من مفهومات الاشياء سماه وجعل بعده صفة له للدلالة على ان ذلك الاسم ليس من باب
الحرف والصوت فبعيد جدا بالحروف غير منصوت حال عن فاعل خلق والجار متعلق بمنصوت يعني
خلق الله سبحانه اسما والحال انه لم يتصوت بالحروف ولم يخرج منه حرف وصوت لتنزهه قدسه عن ذلك
وباللفظ غير منطق بضم الميم وكسر الطاء من انطق بالكلام اذا تلفظ به وبالشخص غير مجسد الجسد البدن
والمجسد من الحلت خلقته البدنية وتمت تشخصاته الجسمية وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ

لاستحالة ذلك عليه سبحانه منفي عنه الاقطار اي الابعاد لاستحالة الامتداد والجسمية عليه مبعد عنه الحدود
لامتناع التركيب والانقطاع والانتهاء عليه محجوب عنه حس كل متوهم لتعلق ادراك الحس بالجسم والجسمانيات
والله سبحانه منزه عن الجسمية ولواحقها مستتر غير مستور اي مستتر من الحواس غير مستور عن القلوب
الصافية او مستتر من غير ستر يستره لان الستر العرفي انما يستر الاجسام وتوابعها فجعله كلمة تامة اي فجعل ذلك
الاسم كلمة تامة لكماله وتمامه بالذات وعدم كونه تابعا لغيره من الاسماء الحسنى او لتمامه باعتبار كونه اصلا ومبدا
لجميع تلك الاسماء كما ان المسمى به وهو الله تعالى مبدا لجميع الاشياء او لتمامه في الدلالة على ذاته الحقة من غير ملاحظة
صفة من الصفات معه وقيل التمام باعتبار دلالته على ذات جامعة لجميع صفات الكمال على اربعة اجزاء معا ليس منها
واحد قبل الاخر اي جعله على اربعة اسماء باشتقاقها وانتزاعها منه وتلك الاسماء في مرتبة ذواتها ملحوظة معا
من غير ترتب بعض على بعض كترتب الخالق والرازق على العالم والقادر فاظهر منها ثلثة اسماء لفاقة الخلق اليها
في تحصيل كمالهم وتكميل نظامهم في الدنيا والاخرة وحجب واحدا منها وهو الاسم المكنون المخزون الذي لا يعلمه الا هو
ولا ينطق به الخلق ابدا حتى الانبياء عليهم السلام وقد استاثره الله تعالى في علم الغيب ولم ياذن لاحد الاطلاع
عليه وهذا الاسم من جملة الاسم الاعظم الذي لا يرد سائله والاسم الاعظم كثير ففي حديث الراهب المذكور في مولد
ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام انه سبعة وفي باب ما اعطي الائمة عليهم السلام من اسم الله الاعظم انه
ثلثة وسبعون اسما قال ابو عبد الله عليه السلام ان اسم الله الاعظم ثلثة وسبعون حرفا اعطي محمد صلى الله عليه
وآله اثنين وسبعين حرفا وحجب عنه حرف واحد وقال ابو الحسن العسكري عليه السلام اسم الله الاعظم
ثلثة وسبعون حرفا كان عند اصف حرف فتكلم به فانخرقت له الارض فيما بينه وبين سبا فتناول عرش بلقيس
حتى صيره الى سليمن ثم انبسطت الارض في اقل من طرفة عين وعندنا منه اثنان وسبعون حرفا وحرف
عند الله مستاثر به في علم الغيب اقول المراد بالحرف الاسم واطلاقه عليه شايع والمراد بهذا الاسم المكنون هو هذا
الحرف الذي عند الله تعالى مستاثر به في علم الغيب وقد سكت الناظرون في هذا الحديث وهم محقون في
السكوت عن امثال هذه الغوامض الا انهم اخطؤا في تعيين هذا الاسم المكنون فقال بعضهم انه الهاء وقال
بعضهم انه اللام وقال بعضهم انه الالف كذا نقل عنهم بعض الافاضل ولا ادري ما يعنون بذلك وهذه الاسماء
التي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى اي الظاهر البالغ الى غاية الظهور وكل من بينها هو الله تعالى ويؤيده انه يضاف
غيره اليه ويعرف به فيقال الرحمن اسم الله ولا يقال الله اسم الرحمن وليس المراد ان المتصف باصل الظهور
هو الله لان غيره ايضا متصف بالظهور كما قال واظهر منها ثلثة وهذا صريح بان احد هذه الثلثة الظاهرة
هو الله واما الاخران فلا نعلمهما على الخصوص ويحتمل ان يراد بهما الرحمن الرحيم ويؤيده اخر الحديث كما سنشير
اليه واقترانهما مع الله في التسمية ورجوع ساير الاسماء الحسنى الى هذه الثلثة عند التامل لان بعض تلك الاسما
دال على المجد والثناء فهو تابع لله وبعضها دال على افاضة الوجود والخيرات الدنيوية فهو تابع للرحمن وبعضها
دال على افاضة الخيرات الاخروية فهو تابع للرحيم الا ان عد الرحمن الرحيم في جملة ما يتفرع على الاركان ينافي هذا الاحتمال

ولا يستقيم الا بتكلف مذكور وكان العبارة كانت في نسخة بعض الافاضل هكذا فالظاهر هو الله تبارك وتعالى
فلذلك قال يعني ان الظاهر ما يفهم من هذا اللفظ فاحدها ما يفهم من لفظ الله وهو الاله وثانيها ما يفهم من تبارك
وهو جواد وثالثها ما يفهم من لفظ تعالى وهو واحد وانت خبير بان هذا القول من باب الرجم بالغيب تحكي
لكل اسم من هذه الاسماء الثلثة الظاهرة اربعة اركان اعتبار الاركان لها اما على سبيل التخييل والتمثيل او
على سبيل التحقيق باعتبار حروف هذه الاسماء فان الحروف المكتوبة في كل واحد من الاسماء المذكورة اربعة وسميت
لا الملفوظ والا سقط بابه والرحمن
حروفها اركانا باعتبار ان تمامها وقوامها انما يتحقق بتلك الحروف ويحتمل ان يراد بالاركان كلمات تامة
مشتقة من تلك الكلمات الثلثة او من حروفها وان لم نعلمها بعينها فذلك اثنى عشر ركنا حاصل من ضرب ثلثة
في اربعة ثم خلق لكل ركن منها ثلثين اسما فعلا اي اسماء دالا على فعل من افعاله تعالى حتى حصل ثلثمائة وستون اسما
منسوبا اليها اي الى الاركان الاربعة بان يقال لها اسماء الاركان او الى الاسماء الثلثة الظاهرة بتوسط الاركان
كنسبة الفرع الى الاصل ونسبة المشتق الى المشتق منه ومن علم هذه الاسماء الثلثة واركانها الاربعة والاسماء
المتعلقة بتلك الاركان ولاحظ المناسبات المخصوصة لو دعى بهن على الجبال لاطارها وعلى الارض لازالها
فهو الرحمن بجميع الخلق في الدنيا الرحيم بالمؤمنين في الاخرة الملك في عالم الملك والملكوت لكونه متصرفا فيه
كيف يشاء القدوس الطاهر عن النقايص والاضداد والمنزه عن الاولاد والانداد الخالق الموجد للخلايق بلا
مثال والمقدر لهم لان الخلق جاء بمعنى التقدير ايضا البارئ الخالق بلا اهمة ولا روية وقد يخص بخلق النسمة
وقال في المغرب البارئ في صفات الله تعالى الذي خلق الخلق بريا من التفاوت المصور الخالق للخلق على صور مختلفة
لتتعارفوا بها قال الشيخ بهاء الملة والدين في مفتاح الفلاح قد يظن ان هذه الاسماء الثلثة مترادفة لانها بمعنى
الايجاد والانشاء وليس كذلك بل هي امور متخالفة الا ترى ان البنيان يحتاج الى تقدير في الطول والعرض
والى ايجاد بوضع الاحجار والاخشاب على نهج خاص والى تزيين ونقش وتصوير فهذه امور ثلثة متى تنبه تصل للمدرك
عنه جل شانه في ايجاد الخلايق من كتم العدم فله سبحانه باعتبار كل منها اسم على ذلك الترتيب الحي القيوم
الدائم بلا زوال القائم على كل شيء بالحفظ والرعاية لا تاخذه سنة ولا نوم اشارة الى اعتبارات سلبية و
السنة فتور يتقدم النوم العليم بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها قبل وجودها وبعدها الخبير بدقايقها و
حقايقها السميع العليم بالمسموعات البصير العالم بالمبصرات الحكيم الموجد للاشياء على وفق المصالح و
التقدير والمتقن لايجادها على وفق الحكمة والتدبير العزيز الذي لا يعادله شيء ولا يغلبه احد الجبار
الذي يجبر الخلق ويقهرهم على ما ليس لهم فيه اختيار او يجبر حالهم ويصلح نقايصهم المتكبر المنزه عن الخلق
والنقص العلي العالي على الخلق بالقدرة عليهم او المترفع عن الاشياء والاتصاف بصفاتهم العظيم الذي لا
يدرك احد كنه جلاله ولا يعرف نهاية كماله المقتدر الذي له اقتدار تام بحيث لا يجري شيء في ملكه بخلاف
حكمه القادر الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل السلام وهو مصدر معناه ذو السلامة من كل عيب و آفة
او معناه المسلم لان السلامة تنال من قبله المؤمن الذي يصدق وعده او يصدق ظنون عباده ولا يخيب

اماالهم

اما لهم او يؤمنهم من الظلم والجور او يؤمن من عذابه من اطاعه المهيمن وهو الرقيب الحافظ لكل شيء او الشاهد
على خلقه بما يكون منهم من قول وفعل واصله مؤامن بهمزتين ثم قلبت الثانية ياء كراهة
اجتماعهما فصار مؤيمن ثم صيرت الاولى هاء كما قالوا هراق الماء واراقه البادي الظاهر انه مكرر من الناسخ
المنشئ بلا مثال من الغير البديع بلا مثال سابق منه الرفيع لرفعة ذاته وصفاته عن ذوات الممكنات و
صفاتهم الجليل المجلل لذاته وقدرته على الاطلاق بحيث يصغر دونه كل جليل الكريم لافاضة جوده بلا استحقاق
الرازق لجريان رزقه على بر وفاجر المحيي لافاضة الحيوة ابتداء وبعد الموت المميت لازالة الحيوة عن كل
ذي حيوة بلا مماسة ولا الات الباعث لبعث الخلايق بعد الممات واعادتهم بعد الوفاة الوارث لرجوع
الاملاك اليه بعد فناء الملاك واسترداد املاكهم ومواريثهم بعد موتهم كما قال جل شانه لمن الملك اليوم
لله الواحد القهار فهذه الاسماء وما كان من الاسماء الحسنى حتى يتم ثلثمائة وستون اسما فهي نسبة لهذه
الاسماء الثلثة النسبة بالكسر مصدر والحمل على سبيل المبالغة او المصدر بمعنى المفعول وهذه الاسماء
الثلثة اركان لتلك الاسماء الحسنى واصولها وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلثة
الظاهر ان الجار متعلق بحجب والباء للسببية يعني حجب ذلك الاسم الواحد عن الخلق بسبب ظهور هذه
الاسماء الثلثة وكفايتها لهم في جميع حوائجهم والمقصود من هذا الحديث ان جميع اسمائه تعالى مخلوقة حادثة
وانه تعالى خلق اولا اسما واحدا ثم جعل هذا الاسم اصلا لاربعة اسماء وجعل واحدا من هذه الاربعة مكنونا
مخزونا عنده مستاثرا به في علم الغيب واظهر ثلثة بين خلقه لحاجتهم اليها ثم جعل هذه الثلثة اصلا لاثني عشر
اسما وجعل كل واحد من اثنى عشر اصلا لثلاثين اسما حتى بلغ العدد ثلث مائة وستين اسما فالثلثمائة
وستون ترجع الى اثنى عشر واثنى عشر يرجع الى ثلثة والثلثة ترجع الى ذلك الواحد مبدءا ومرجعا لجميع الاسماء
كان الواحد الحق وهو سبحانه مبدءا ومرجعا لجميع الاشياء والتصديق بهذا القدر واجب علينا وكاف
لما نحن بصدده من الحكم بحدوث الاسماء واما تعيين ذلك الواحد وما خرج منه بالغا ما بلغ فليس له
مدخل في اصل الطلب وهو مع ذلك خارج عن افهامنا فلو عيناه كان ذلك رجما بالغيب وذلك قوله تعالى
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وذلك اما اشارة الى فناء الخلق والمقصود
اثبات فافهم واما اشارة الى كون الاسماء الثلثة الظاهرة اركانا للبواقي وفيه ايماء لطيف الى تلك الاسماء
وانما لم يذكر الثالث لقصد الاختصار او لانه اراد بالرحمن المتصف بالرحمة المطلقة الشاملة للرحمة
الدنيوية والاخروية ولعل المراد انكم ان دعوتم الله فله اسماء حسنى تابعة له في الدلالة على الذات المقدسة
والمجد والثناء اللايق به فادعوه بها وان دعوتم الرحمن فله اسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الدنيوية
فادعوه بها وان دعوتم الرحمن الرحيم فله اسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الاخروية فادعوه
والحاصل ان دعائكم ان كان راجعا الى ذكر المجد والثناء فادعوا باسم الله وما يتبعه من الاسماء العزيزة
وان كان راجعا الى طلب الخيرات الدنيوية فادعوه باسم الرحمن وما يتبعه من الاسماء الشريفة وان كان راجعا

الى طلب الخيرات الاخروية فادعوه باسم الرحيم وما يتبعه من الاسماء الكريمة فطريق الدعاء
واسع غير مضيق هذا ما خطر بالبال والله سبحانه اعلم بحقيقة اسمائه وبالمقصود من كلامه وكلام
وليه وللمفسرين في تفسير هذه الآية اقوال من اراد الاطلاع عليها فيرجع الى كتبهم لحمد بن ادريس عن
الحسين بن عبد الله عن محمد بن عبد الله وموسى بن عمر هو عمر بن بزيع الكوفي وابنه موسى
ثقة هذا الحديث بهذا الاسناد مذكور في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام وفيه موسى بن جعفر
والطاانه موسى بن جعفر القمي الكمنداني بضم الكاف والميم وسكون النون وكان مرتفعا في القول ضعيفا
في الحديث والحسن بن علي ابن عثمن في كتاب العيون والحسن بن علي ابن ابي عثمن قال العلامة الحسن
بن علي بن ابي عثمن يلقب السجادة ويكنى ابا محمد من اصحاب ابي جعفر الجواد عليه السلام غال ضعيف في
عداد القميين وقال الكشي على السجادة عليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس اجمعين ولقد
كان من العليائية الذين يقعون في رسول الله صلى الله عليه واله وليس له في الاسلام نصيب عن
بن سنان قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلام هل كان الله عز وجل عارفا بنفسه قبل ان يخلق
الخلق قال نعم سؤال ابن سنان عن ذلك اما الضعف عقيدته في حق البارى جل شانه واما لان طايفة
من الفرق المبتدعة ذهبوا الى انه تعالى لم يكن عارفا قبل ان يخلق الخلق بنفسه وبانه وحده لا غيره وانما
عرف ذلك عند ما خلق الخلق كما مر في باب صفات الذات فسال كشفا لفساد قولهم قلت يراها
ويسمعها اى يرى نفسه ويسمعها كلاما يصدر عنه كما يرى احدنا نفسه ويسمعها ويقول
انا فعل كذا في وقت كذا ويطلب منها شيئا ويقول افعل كذا قال ما كان محتاجا الى ذلك اى الى
ان يراها ويسمعها وفي ذكر الاحتياج اشارة الى امتناع ذلك فيه عز وجل لامتناع تطرق الاحتياج
حتياج الى الغني المطلق لانه لم يكن يسالها ولا يطلب منها اى لم يكن من شانه السؤال والطلب لان السؤال و الطلب صح
وان كان من نفسه نقص والنقص عليه محال وهذا دليل على امتناع اسماعه نفسه هو نفسه
ونفسه هو فهو هو يعني له هوية مطلقة معراة عن التجزى والتكثر والتعدد فليس له آلة النطق
والسمع والابصار وهذا دليل على امتناع الاسماع والابصار بالمعنى المتعارف عليه واما رؤيته ذاته
بمعنى العلم بها فليس السؤال عنها وفيه دلالة على جواز اطلاق النفس عليه كما في قوله تعالى حكاية ولا
اعلم ما في نفسك قال محيي الدين البغوي النفس تطلق على الدم وعلى نفس الحيوان وعلى الذات
وعلى الغيب والاولان يستحيلان في حقه تعالى والاخران يصح ان يراد ومنه ولا اعلم ما في نفسك
اى في ذاتك او في غيبك قدرته نافذة في جميع الاشياء بحيث لا يابى شيء من تلك الاشياء عن
نفوذها فيه فليس يحتاج ان يسمي نفسه ويستعين باسمائه الحسنى في انفاذ قدرته كما يحتاج
غيره لكونه ناقص القدرة الى تسميته تلك الاسماء والاستعانة بها ولكنه اختار لنفسه اسماء
لغيره يدعوه بها وفيه دلالة على ما هو المقصود بيانه في هذا الباب من حدوث اسمائه تعالى

وعلى ان

وعلى ان اسمائه تعالى توقيفية لا يجوز لاحد ان يدعوه الا بما سمى به نفسه وقد ذكرنا تفصيل
ذلك سابقا لانه اذا لم يدع باسمه لم يعرف الضمير المنصوب راجع اليه والفعلان مبنيان
للمفعول وهذا تعليل لاختيار الاسماء والوجه فيه ظاهر لانه اذا لم يدع باسمه الذى اختار لنفسه
ووصف نفسه به لربما يدعى بما لا يوصف به فلم يكن المعروف هو بل غيره وانه من المعلوم
بالضرورة ان معرفة الاسم وشهرته سبب لمعرفة المسمى بذلك الاسم وشهرته فعدم معرفة اسمائه
تعالى سبب لعدم معرفته وقد كان المقصود الاصلي في ايجاد الخلق هو معرفتهم اياه وجعل
التعليل تعليلا لقوله يدعوه بها وارجاع الضمير المنصوب الى الغير وبناء الفعلين للفاعل بعيد جدا
وان كان المال واحدا للزوم تفكيك الضمير في قوله باسمه وحذف ضمير المفعول في الفعلين مع الغنا
عنه بما ذكرنا ولما اختار لنفسه العلي العظيم الظاهر انه الاول على الاطلاق فهو اذن ذلك الاسم المذكور
في الحديث السابق الذى هو الاصل للجميع ويحتمل انه اول بالاضافة كما اشرنا اليه لانه اعلى الاشياء اى فوقها كلاهما م
بالرتبة والعلية وشرف الذات وكل شيء سواه ناش منه مفتقر اليه من جميع الجهات وهذا اما تعليل للتسمية
بهذا الاسم او تعليل لكون هذا الاسم اول الاسماء اما الاول فظاهر واما الثاني فلانك قد عرفت ان اختيار
الاسم لاجل غيره من المخلوقات فينبغي ان يكون الاسم الاول ما يدل على انه اعلى منهم بحسب العظمة والذات
فمعناه الله اى الذات المقدسة من النقايص والحالات المتصفة بجميع الصفات والكمالات واسمه العلي
العظيم الدال على كمال علوه وعظمته كما اشار اليه بقوله هو اول اسمائه علا على كل شيء علوا عقليا مطلقا
بمعنى انه لا رتبة فوق رتبته ولا رتبة تساوي رتبته بيانه ان للذات اعلى مراتب الكمال العقلية هو من تتمة
العلية ولما كانت ذاته المقدسة هي مبدا لكل موجود حسي وعقلي وعلته التى لا يتصور النقصان فيها
بوجه من الوجوه لا جرم كانت مرتبة اعلى المراتب العقلية وله الفوق المطلق في الوجود والعلو العادي
عن الاضافة الى شيء دون شيء وعن امكان ان يكون احد يساويه في العلو او يكون اعلى منه
وبهذا الاسناد عن محمد بن سنان قال سالته يعني ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الاسم ما هو
طلب بيان ان اسمه عين ذاته او غيره او طلب حد اسمه ليعرف هل الاسم دال على مجرد الذات من غير دلالة على
صفة من الصفات ام لا فان صفة لموصوف تقريره على الاول ان الاسم صفة لما يصلح ان يكون موصوفا
وهو اللفظ فانه يقال مثلا الله اى هذا اللفظ المركب من الحروف المخصوصة اسم فالاسم صفة لهذا
اللفظي الموصوف بالاسمية والتجزية والتركيب لا للذات المقدسة المنزهة عن الاتصاف بصفة
بان يقال ذاته تعالى اسم فقد ثبت ان ذاته غير اسمه واسمه غير ذاته فان الموصوف بالاسم مركب حادث
مخلوق والله سبحانه قديم خالق لاسمائه وتقريره على الثاني ان كل اسم من اسمائه دال على صفة كائنة
لموصوف بها حتى الله فانه دال على صفة باعتبار اشتقاقه من الاله الدال على انقطاعه بالوهية ويفهم منه
ايضا ان الاسم غير المسمى محمد بن ابي عبد الله هو محمد بن جعفر بن عون الاسدي الكوفي الثقة ساكن الري

عن محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن بكر بن صالح عن علي بن صالح عن الحسين بن محمد بن خالد بن يزيد
في كتاب التوحيد للصدوق عن الحسين بن محمد عن خالد عن عبد الاعلى عن ابي عبد الله عليه السلام قال
اسم الله غير الله في بعض النسخ غيره يعني اسم الله غير المسمى به وهو الذات المقدسة وكل شيء اي كل معنى او ذات
وقع عليه اسم ذلك شيء يعني يطلق عليه هذا اللفظ وهو الشيء فالاضافة بيانية فهو مخلوق حادث بعد العدم
ما خلا الله فانه قديم غير مخلوق فقد ثبت مما ذكر ان اسمائه تعالى مخلوقة حادثة وهو المقصود هنا فاما ما عبرت
الالسن عنه اما بالتخفيف من العبور بمعنى المرور او بالتشديد من التعبير او عملته الايدي اي
ايدي الابدان وايدي الافكار فهو مخلوق يعني كل ما تناولته الالسن من الاقوال والاسماء وكل ما
عملته الايدي من الصور والنقوش وكل ما ادركته العقول العالية والسافلة من الحقايق والدقايق
اللطيفة من صفاته فهو مخلوق محدث له نهاية ذكرية وحدود عقلية فمن اعتقد انه هو الله فقد جعل
الهه ما بلغ اليه نظره واعتقدان له نهاية وحدودا كما اشار اليه بقوله والله غايته من غاياه ضمير الفاعل
راجع الى الموصول وضمير المفعول الى الله والمراد بالغاية نهاية ما تناوله الانسان بالقلب واللسان يعني
ان الله نعوذ بالله هو النهاية التي تناولها الكل من غياه وجعل له نهاية وحدودا ينتهي اليهما قلبه ولسانه
ثم اشار الى فساد ذلك وصرح بان الله ليس هذا بقوله والمغيى غير الغاية يعني المعنى الحق بذاته وهو ذاته
المقدسة غير غايته ما يبلغ اليه نظر الخلق ونهايته المحدودة بالحدود المعلومة بوجه من الوجوه الا
عتبارية والحقيقية وبصفة من الصفات القولية والعقلية واغا لم يقل والله غير الغاية لئلا يتوهم
ان المراد هذا الاسم الشريف لانه ايضا لا يخلو من غاية ذكرية وحدود قولية وفي بعض النسخ من غاياته و
في بعضها والمغيى بضم الميم وفتح الغين المعجمة والياء المثناة المشددة والمراد به ذاته الاحدية التي جعلت
لها غاية والكل متقاربة ولهذه العبارة احتمال اخر اسهل وهو ان الله اسم من اسمائه ومعناه غير هذا
الاسم الا ان اطلاق الغاية على الاسم غير متعارف فليتامل ثم استدل على ان ذلك المعنى الحق بذاته غير الغاية
الذكرية والنهاية الفكرية بالضرب الاول من الشكل الاول فقال والغاية موصوفة اي كل غاية ينتهي اليه نظر
الخلق موصوفة بوصف معلوم او موهوم ومحدودة باطراف وحدود وكل موصوف مصنوع فكل
غاية بلغ اليها نظر الخلق مصنوعة فلا يجوز ان يقال هي الله الذي هو صانع الاشياء كما اشار اليه بقوله
وصانع الاشياء الواو للحال غير موصوف بحد مسمى المسمى اما مضاف اليه او صفة لحد اي غير موصوف
بحد مسمى مصنوع ملفوظا كان ذلك الحد او معقولا محققا كان او موهوما لاستحالة ورود الاحاطة
عليه وامتناع تطرق الانتهاء اليه لم يتكون خبر بعد خبر لصانع الاشياء وفي بعض النسخ لم يكن يعني
ان صانع الاشياء لم يتحصل وجوده من غيره فيعرف كينونيته بصنع غيره المصدر مضاف الى فاعله
اي بصنع غيره اياه وفيه اشارة الى امتناع البرهان اللمي فيه اذ لا علة له حتى يعرف وجوده بعلته
ولم يتناه خبر ثالث وضمير الفاعل راجع الى صانع الاشياء او الى العقل والوهم بقرينة المقام والقايد

الى الصانع

عن التحديد متعلق

الى الصانع باني فيما بعد يعني ولم يتناه صانع الاشياء عند تصوره او لم يتناه العقل والوهم في تصوره
الى غاية الا كانت غيره اذ لا غاية لجناب العز ولا نهاية لحضرة القدس لا يذل من فهم هذا الحكم الحكم
بالضم الحكمة والعلم ومصدر بمعنى القضاء ايضا يعني لا يذل ابدا في الدنيا ولا في الاخرة من عرف
هذا الذي افدناه من العلم والحكمة او هذا القضاء الذي قضينا به وهو التوحيد الخالص
التوحيد الخالص هو الذي يرفع التعدد والتكثر عن جناب الحق باعتبار الاجزاء والوجود والصفات
جميعا وهو التوحيد قبل الذات بنفي الاجزاء الذهنية والخارجية وفي مرتبة الذات بنفي زيادة
الوجود وبعد الذات بنفي زيادة الصفات وافادة ما ذكره عليه السلام هذا التوحيد ظاهرة لانه لما نفى
عنه التكون والمصنوعية علم انه ليس له جزء ولا وجود زايد عليه والا لكان تركيبه واتصافه بالوجود
من غيره ولما نفى عنه الموصوفية علم ان صفاته عين ذاته وان اسماءه غيره وان الغاية دون مرتبته
قدسه والا لزم ان يكون موصوفا فهك فارعوه وصدقوه باذن الله ارعوه اما من الرعاية بمعنى وتفهموه م
الرقوب والحفظ اي فارقبوه او من الارعاء بمعنى الاصغاء يقال ارعيته سمعي اي اصغيت اليه
يعني فاسمعوه واصغوا اليه فالهمزة على الاول للوصل وعلى الثاني للقطع من زعم انه يعرف الله بحجاب
المراد بالحجاب ما يمنع الوصول اليه تعالى ومعرفته بما يليق به كالنور والظلمة عند الثنوية والطبع عند
الملاحدة فانهم طلبوا لهذا العالم سببا فاحالوه لظلمة طبيعتهم على الطبع الى غير ذلك من العقايد
الفاسدة التي من جملتها القول بالمعاني والصفات الزايدة عليه القائمة به فانها تحجب ايضا عن الوصول
اليه او بصورة اي بجوهر حال في غيره او بهيئة خيالية او وهمية كما زعمه المصورة او بمثال جسماني كما زعمه
المجسمة فهو مشرك لتخذه مع الله الها اخر لان حجابه ومثاله وصورته غيره فمن عرفه بشيء منها فقد اتخذ
الها غيره وهذا هو الشرك بالله وانما هو واحد موحد موصوف بالوحدة المطلقة المنافية لتلك المقايسات
الخيالية والوهمية والاعتبارات الجسمية والعقلية وكيف يوحده اي يعتقد انه واحد على الاطلاق
من زعم انه عرفه بغيره فان هذه المعرفة شرك مناف للتوحيد وانما عرف الله من عرفه بالله اي بما يليق به
او بما عرفه الله من نفسه وهو انه خالق كل شيء وليس كمثله شيء وقد مر توضيح ذلك فمن لم يعرفه به فليس
يعرفه انما يعرف غيره لانه تعالى لما تقدس ان يشبه خلقا في شيء كان العارف المشبه له بخلقه والمكيف
له بكيفيات تحويها الاوهام وبصفات تعتريها الافهام غير عارف به بل متصور لامر اخر هو
في الحقيقة غيره فهو مقر بوجود الصانع صريحا ومنكر له لزوما فيندرج من جهة الاقرار في جملة المشركين
ومن جهة الانكار في زمرة الملحدين ليس بين الخالق والمخلوق شيء مشترك معنى واشتراك العالم
والقادر والموجود وغيرها بينهما انما هو بمجرد اشتراك الاسم كما سيجيء تحقيقه والله خالق الاشياء
فلا يجوز ان يتصف بشيء منها وان يكون شيء منها مشتركا بينه وبين خلقه لامتناع اتصافه
بخلقه لا من شيء كان خبر بعد خبر يعني الله لا من شيء كان وسيجيء ان من زعم ان الله من شيء فقد

جعله محدثا ويحتمل ان يكون متعلقا بخالق الاشياء يعنى انه خالق الاشياء لا من شئ كان
فى الازل فيشاركه فى الازلية وفى كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسى قال الزنديق لابى عبد الله عم
من اى شئ خلق الاشياء قال عليه السلام لا من شئ فى بعض النسخ من لا شئ فقال كيف يجئ من لا
شئ قال عليه السلام ان الاشياء لا تخلو ان تكون خلقت من شئ او من غير شئ فان كانت خلقت
من شئ كان معه فان ذلك الشئ قديم والقديم لا يكون حديثا ولا يفنى ولا يتغير ولا يخلو ذلك الشئ
من ان يكون جوهرا واحدا ولونا واحدا فمن اين جاءت هذه الالوان المختلفة والجواهر الكثيرة
الموجودة فى هذا العالم من ضروب شتى ومن اين جاء الموت ان كان الشئ الذى انشئت منه
الاشياء حيا او من اين جاء الحيوة ان كان ذلك الشئ ميتا ولا يجوز ان يكون من حى وميت قد
يمين لم يزالا لان الحى لا يجئ منه ميت وهو لم يزل حيا ولا يجوز ان يكون الميت قديما لم يزل
هو بما هو من الموت لان الميت لا قدرة له ولا بقاء الله يسمى باسمائه التى وضعها لنفسه ولختارها
لعباده يدعونه بها وهو غير اسمائه والاسماء غيره لضرورة ان القديم غير الحادث والحادث غير القديم
وفيه رد على طائفة من الحشوية حيث ذهبوا الى ان الاسم هو المسمى حقيقة واعتقدوا ذلك
وقد الزموا ان من قال النار لزم ان يحترق وتخصيص الاتحاد باسماء الله تعالى دون اسماء المخلوق
تحكم وهذه الطائفة من الخسة والخفة بحيث لا تخاطب باب معانى الاسماء واشتقاقها المراد
بمعانى الاسماء مفهوماتها اللغوية والعرفية عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن
القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله عم
عن تفسير بسم الله الرحمن الرحيم قال الباء بهاء الله البهاء فى اللغة الحسن ولعل المراد به حسن معاملته
مع عباده بالايجاد والتقدير والالطاف والتدبير واعطاء كل ما يليق به والسين سناء الله السناء با
لمد الرفعة والسنى الرفيع واسناه رفعه والمراد بسناء الله رفعته وشرفه بالذات على الممكنات و
الميم مجد الله المجد الكرم والمجيد الكريم وقد مجد الرجل بالضم فهو مجيد وماجد اذا كان واسع الكرم
كثير العطاء وكون هذه الحروف اشارة الى هذه المعانى اما بوضع الواضع واعتباره اياها عند وضع
بسم الله او بمجرد مناسبة بين هذه الحروف وتلك المعانى بحيث يفهم منها تلك المعانى عرفا وان لم يقصدها
الواضع وروى بعضهم الميم ملك الله بدل مجد الله والمراد بملك الله سلطانه على جميع الكائنات
او نفس ربابه جميع المخلوقات واضافة جميع الكائنات والله اله كل شئ اى معبوده الذى يستحق
العبادة وغاية الخضوع والخشوع منه الرحمن بجميع خلقه فى الدنيا مؤمنا كان او كافرا برا كان او فاجرا
بالاحسان والالطاف واعطاء الرزق وغير ذلك مما به نظامهم ويتوقف عليه بقاؤهم والرحيم با
لمؤمنين خاصة فى الاخرة لانهم المستحقون للرحمة الاخروية بحسن استعدادهم فى الحيوة ا
الدنيوية وذلك لان زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى على بن ابراهيم عن ابيه عن النضر بن سويد
اشارة للاخرى

عن هشام

بمعانى الاسماء واشتقاقها

عن هشام بن الحكم انه سال ابا عبد الله عليه السلام عن اسماء الله واشتقاقها الله مما هو مشتق
مر هذا الحديث بهذا السند بعينه فى باب المعبود وشرحناه هناك على وجه الكمال فقال يا هشام
الله مشتق من اله المشتق مختص بالمعبود بالحق بخلاف المشتق منه واله يقتضى مالوها اى متحيرا
مدهوشا فى امره او متعبدا له او مطمئنا بذكره او معبودا وهو الانسب بقوله والاسم غير المسمى ذهب اليه
المعتزلة والامامية خلافا للاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الاسم هو المسمى حقيقة فمن عبد الاسم دون المعنى
فقد كفر حيث جعل ما ليس باله الها ولم يعبد شيئا يستحق العبادة ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك
حيث جعل معه الها اخر مستحقا للعبادة وعبد اثنين باعتقاد ان كل واحد منهما اهل للعبادة ومن
عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد لصرف العبادة اليه وحده مجردا عما سواه افهمت
يا هشام قال قلت زدنى كانه اراد الدليل على ما ذكر من ان الاسم غير المسمى قال الله تسعة وتسعون
اسما لا دلالة فيه على حصر اسمائه فى هذا العدد فلا ينافى ما مر فى الباب السابق من الزيادة عليه
وفى كتاب مسلم ايضا ان الله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحد من احصاها دخل الجنة قال
القرطبى وقد اعتنى بعض العلماء فخرج ما منها فى القران مضاف وغير مضاف مشتق وغير مشتق
كقادر وقدير ومقتدر ومليك ومالك وعليم وعالم الغيب فلم يبلغ هذا العدد واعتنى غيره
بذلك فحذف التكرار ولم يحذف الاضافات فوجدها تسعة وتسعين واعتنى اخرون فجمعها مضافة
وغير مضافة ومشتقة وغير مشتقة وما وقع منها فى الاحاديث والروايات منثورا ومجموعا بما اجمع
عليه اهل العلم على اطلاقها فبلغها اضعاف العدد المذكور فى هذا الحديث وقال المازرى نقل ابن العربى
عن بعضهم ان الله تعالى الف اسم فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها اله فيلزم تعدد الالهة على
قدر تعدد الاسماء وانه باطل وفى بعض النسخ لكان كل اسم منها وهو موافق لما مر انفا ولكن الله معنى
يعنى ولكن المسمى بالله معنى قائم بنفسه موجود لذاته لا يتعدد ولا تكثر فيه اصلا يدل عليه بهذه الاسماء
وكلها غيره لان الدليل مغاير المدلول قطعا يا هشام الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم
للملبوس والنار اسم للمحرق وهذه الاسماء مغايرة للمسميات فكذا الحال فى اسمائه تعالى ومن قال هذه الاسماء
للخلق ولا نزاع فى المغايرة فيها وانما النزاع فى اسماء الخالق ورد عليه ان الفرق تحكم من ادعاه فعليه الاثبات
افهمت يا هشام فهما تدفع به وتناضل به قال الجوهرى النضل المناضلة فى المنطق ومنه قولهم رجل نضل وهو الحاضر
الجواب ونا قلت فكذا الحديث اذا حدثته وفى بعض النسخ وتناضل بالضاد المعجمة وهو بمعنى تدافع
وتجادل وتخاصم اعداءنا الملحدين العادلين عن دين الحق ومنهج الصواب متخذين مع الله تعالى غيره
على تضمين معنى الاخذ ولو كان بدل الملحدين المتخذين بالتاء المثناة الفوقانية والذال المعجمة كما فى الاحتجاج
لما احتيج الى التضمين قلت نعم فقال نفعك الله به وثبتك يا هشام قال هشام فوالله ما قهرنى احد فى التوحيد
حتى قمت مقامى هذا فى بعض النسخ حين بدل حتى وهو الاظهر عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقى عن القسم

بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال سئل عن معنى الله
فقال استولى على مادق وجل من المشهور عقلا ونقلا ان الله اسم للذات المقدسة التي هي بعينها
عين جميع الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة الذات ومن اعظم تلك الصفات هو استيلاؤه على
جميع ما سواه من الممكنات دقيقها وصغيرها جليلها وكبيرها عظيمها وحقيرها لان هذه الصفة
مستلزمة لجميع الصفات الكمالية كالعلم بالكليات والجزئيات والقدرة الشاملة لجميع الممكنات
والرحمة الكاملة التي وسعت كل شيء فلذلك فسر عليه السلام بذلك تفسيرا لبعض الوجوه
الكامل الشامل علي بن محمد عن سهل بن زياد عن يعقوب بن يزيد عن العباس بن هلال
قال سالت الرضا عليه السلام عن قول الله نور السموات والارض فقال هادي لاهل السموات
وهادي لاهل الارض وفي رواية البرقي هدى من في السماء وهدى من في الارض النور وهو
ما ينكشف به الاشياء ويظهر وجودها عند الحس اما جسم كما ذهب اليه جماعة من المحققين او عرض كما قيل
وعلى التقديرين لا بد من تاويل الاية الا عند المجسمة والمصورة القائلين بانه تعالى نور وتاويلها على
وجوه منها ما ذكره عليه السلام وهو ان المراد بالنور الهداية لاشتراكهما في الايصال الى المطلوب ومنها
الله خالق نورهما ومنها الله منور عقول من في السماء ومن في الارض لرؤية الاثار الالوهية والحقائق الربوبية
ومنها ان الله ذو البهجة والجمال وهو يرجع الى الثاني بخلافهما احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار
عن صفوان بن يحيى عن فضيل بن عثمان عن ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن
قول الله هو الاول والاخر وقلت اما الاول فقد عرفناه وهو انه قبل كل شيء لانه مبدء للجميع واما الاخر فبين
لنا تفسيره فقال انه ليس شيء الا يبيد اي يهلك كالمركب الذي يفنى بفناء بعض اجزائه وجميعها او
يتغير من حال الى حال كما ان النفس يتغير من جهل الى علم ومن علم الى جهل او يدخله التغير والزوال
وفي بعض النسخ الغير وهو بالكسر اسم من غيرت الشيء فتغير وهذا قريب مما في الاصل وقد يقال هذه
العبارة اشارة الى العقول المقدسة العالية ودخول التغيرات فيها فان صفاتها زائدة على ذواتها
فقد دخلها التغير وزوال الصفات عن مرتبة ذواتها او ينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة
ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان ومن نقصان الى زيادة وكل ذلك معلوم مشاهد في
عالم الامكان الا رب العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة لا يدخله الهلاك والزوال ولا التغير ولا
انتقال الاحوال بحسب الذات والصفات ولا باعتبار الامور الخارجة والاضافات لان تلك الامور من لوازم
النقصان ولواحق الامكان وقدس الواجب بالذات متعال عن الاتصاف بتلك الحالات وهو الاول
قبل كل شيء وهو الاخر على ما لم يزل اي على نحو كان في الازل يعني هويته التي هي وجوده الواجبي باعتبار
كونه اولا قبل ايجاد الاشياء هي بعينها هويته باعتبار كونه اخرا بعد فناء الاشياء من غير تغير وتبدل
فيها بوجه من الوجوه لا تختلف عليه الصفات والاسماء اذ لا يعرض له صفات متعاقبة متضادة نزل الاول

مع اسمها بعروض الاخرى مع اسمها كما تختلف على غيره اي كما تختلف الصفات والاسماء التي بازائها على غيره
لكون وضعه على الحدوث وبنائه على الانتقال والتغير مثل الانسان الذي يكون ترابا مرة ومرة لحما ودما
ومرة رفاتا ورميما الرفات الحطام وهو ما تكسر من اليبس والرميم العظم البالي وللانسان صفات
متعاقبة متكثرة وانتقالات متفاوتة متعددة وله في كل مرتبة من المراتب رسم وفي كل مرحلة من المراحل
اسم الا انه عليه السلام ذكر هنا ثلث مراتب لاشتمالها على امر غريب وصنع عجيب وهو الانتقال من الترابية
الى الحيوانية ومن الحيوانية الى الجمادية وله في كل مرتبة من هذه المراتب وصف مخصوص واسم معلوم وكالبسر
الذي يكون مرة بلحا البلح محركة بين الخلال والبسر وخلال بفتح خا نوعيست از غوره خرما كذا
في الكنز وقال الجوهري البلح قبل البسر لان اول التمر طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر ومرة بسرا
وهو ما كان فيه شيء من الحموضة ومرة رطبا وهو ما فيه حلاوة خالصة من الحموضة ومرة
تمرا فيتبدل عليه الاسماء والصفات والله بخلاف ذلك المقصود بيان انه هو في الابد هو في الازل
الان اثبات هذا المكان متوقفا على عدم عروض التغير والتبدل له مطلقا تعرض له اولا مطلقا
ثم اوضحه بامثلة جزئية تقريبا الى الفهم علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة
عن محمد بن حكيم عن ميمون البان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام وقد سئل عن الاول
والاخر فقال الاول لا عن اول قبله ولا عن بدء سبقه البدء والبدي بالهمزة اخيرا وقد
يشدد الياء على فعل وفعيل السيد الاول في السادة يعني هو الاول لكل شيء الذي لم ينشأ
وجوده عن اول قبله وعن موجد سبقه لانه الموجد لجميع الكائنات واليه ينتهي سلسلة
جميع الموجودات فهو الاول المطلق الذي ليس قبله شيء وليس لاوليته ابتداء ينتهي وجوده اليه
فاذن انه الحي والاخر لا عن نهاية يعني هو الاخر بعد كل شيء الذي لا يلحق لاخريته نهاية ينتهي اليها
وجوده ويقبل العدم عندها فاذن وجوده ابدي والحاصل انه ليس لاوليته بداية ولا لاخريته
نهاية كما يعقل من صفة المخلوقين اذ من صفاتهم لحوق البداية والنهاية لوجوداتهم وهذه
الصفة لازمة للكل لامتناع مشاركتهم مع الواجب جل شانه في الازلية والابدية ثم اكد ما ذكره
بقوله ولكن قديم اول واخر اول باعتبار انه مبدء كل شيء ومنشأ وجود الاشياء كلها على
النظام الاكمل واخر باعتبار رجوع جميع الاشياء اليه وبقائه بعد فنائها فما هو اول فهو
بعينه اخر من غير اختلاف وتغير في ذاته وصفاته وهو بريء عن لحوق الوقت والمكان و
وجوده في الحين والزمان فاوليته واخريته تعودان الى ما تعتبره الاذهان له من حالة تقدمه
على وجود الاشياء وحالة تاخره عنها بعد عدمها فهما اعتباران ذهنيان تحدثا بالقياس الى
مخلوقاته وليس هنالك اولية واخرية لانهما فرع الوقت والزمان ولا وقت ولا زمان في عالم
القدس لم يزل ولا يزول الظ ان لم يزل متعلق بالاول ولا يزول متعلق بالاخر فيفيد انه الاول

بلا ابتداء والاخر بلا انتهاء ويحتمل ان يكون كلّ واحدٍ متعلّقاً بكلّ واحد فيفيد انه اول عند
كونه اخرا واخر عند كونه اولا من غير تقدّم احدهما وتاخر الآخر ويرشد اليه قول امير المؤمنين
عليه السلام الحمد لله الذى لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون اخرا ويكون ظاهرا
قبل ان يكون باطنا وسرّ ذلك ان القبليّة والبعديّة امر يلحق الزمان لذاته والزمانيات بتوسط
الزمان وقد ثبت انه تعالى منزه عن الزمان فلاجرم لا يلحق ذاته المقدّسة وما لها من صفات
الكمال ونعوت الجلال شيءٌ من لواحق الزمان فلا يجوز ان يقال مثلا كونه اوّلا قبل كونه اخرا
وكونه ظاهرا قبل كونه باطنا وكونه عالما قبل كونه قادرا بل استحقاقه بالنظر الى ذاته لما يصحّ ان
يعتبر له استحقاق واحد دائما فلا حال يفرض الا وهو استحق فيه ان يعتبر له الاوليّة والاخريّة
معا استحقاقا اوليا ذاتيا لا على وجه الترتيب وان تفاوتت الاعتبارات بالنظر الى اعتبارنا ويحتمل
ايضا ان يكون كلّ واحدٍ متعلقا بالقديم وهو ظاهر بلا بدء ولا نهاية الاول ناظر الى قوله لم
يزل والثاني الى قوله لا يزول والوجه في وجوب وجوده مستلزم لوجوده ازلا وابدا وامتناع اتصافه
بالبداية والنهاية بل لا يقع عليه الحدوث ناظر الى ما قبله او الى قوله قديم لانّ الحدوث وهو الوجود بعد العدم
ينافي القدم وعدم الابتداء والانتهاء ولا يحول من حالٍ الى حالٍ الا يحول من صفة الى صفة اخرى
ولا من اسم الى اسم اخر وفيه اشارة الى ان هويّته الابديّة هي بعينها هويّته الازليّة بلا تفاوت اصلا
وخالق كلّ شيء على تباين اوصافها وتضادّ صورها وتخالف اشكالها وهذا ممّا يشهد باثباته
العقل ايضا فان العبد عند اخذ العناية الالهيّة بضبعيه يعلم ان جميع الموجودات مستندة
الى تدبير حكيم ونفذ بعلم والغرض من ذكره هو التاكيد والتعليل لجميع ما مرّ فان كونه خالق كلّ
شيء ينتهي اليه سلسلة الموجودات كلها ولو بوسايط يدلّ على انه اوّل على الاطلاق والا لكان
الاول الحقيقي غيره فذلك الغير هو الذي ينتهي اليه سلسلة الايجاد لا هو هف وقس عليه البواقي
محمد بن ابي عبد الله رفعه الى ابي هاشم الجعفري هذا الحديث مذكور في كتاب التوحيد للصدوق
ره مسندا قال حدثنا علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق ره قال حدثنا محمد بن ابي عبد الله
الكوفي قال حدثني محمد بن بشر عن ابي هاشم الجعفري قال كنت عند ابي جعفر الثاني عليه السلام
فسأله رجل فقال اخبرني عن الرب تبارك وتعالى له اسماء وصفات في كتابه المراد بالاسماء
ما دلّ على ذاته المقدّسة مثل الله ولفظ هو الدال على الهويّة المطلقة الصرفة الحقة وبالصفات
ما دلّ على الذات الملحوظة معها صفة مخصوصة مثل الرحمن والرحيم والعالم والعليم والقادر
والقدير وامثال ذلك ويحتمل ان يراد بالاسماء ما يحمل على الذات من المشتقات مثل العالم
والقادر وبالصفات المعنى المشتق منه مثل العلم والقدرة واسماؤه وصفاته هي هو هذا
هو الغرض من السؤال بقرينة المقام والجواب وليس الغرض من السؤال استعلام ان له اسماء

وصفات

وصفات في كتابه بل ايضا لان ذلك معلوم لكلّ من له مسكة من العقل ومتابعة للشرع فقال ابو جعفر عليه السلام
ان لهذا الكلام وجهين يعني ان له وجهين ابتداء ولا ينافي ذلك ان له ثلثة وجوه باعتبار ان احد الوجهين
يحتمل امرين وبيان احتمالها لهذه الوجوه على سبيل الاجمال ان قوله اسماؤه وصفاته هي هو يدل بحسب المنطوق
على اتحادها معه وبحسب المفهوم على ازليتها ثم على تقدير ان يكون مراد السائل ازليتها يحتمل ان يكون مراده
ازلية علمه تعالى بها وان يكون مراده ازلية نفسها فاشار عليه السلام الى بطلان الاول والثالث وصحة
الثاني بقوله ان كنت تقول هي هو اي انه اي الله جلّ شانه ذو عدد وكثرة وذلك بان تقول تلك الاسماء
والصفات هي المسمى بها فان هذا القول مستلزم للقول بتعدد الاله لما مرّ من انّ الله تسعة وتسعين
اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم الها فتعالى الله عن ذلك اي عن ان يكون ذا عدد وكثرة وان
كنت تقول هذه الصفات والاسماء لم تزل يعني كانت في الازل فان لم تزل يحتمل معنيين فان قلت لم تزل عنده
في علمه وهو مستحقها في مرتبة ذاته الاحديّة فنعم لانّ علمه الازلي محيط بجميع الاشياء قبل كونها كما هو محيط
بها بعد كونها وان كنت تقول لم يزل تصويرها بهذه الصور والهيئات وهجاؤها الهجاء بكسر الهاء مصدر
تقول هجوت الحروف هجوا وهجاء وهجيته تهجية وتهجيت كله بمعنى عددتها وتلفظت بها واحدا بعد واحد
وتقطيع حروفها اي ذكر بعضها على اثر بعض من قولهم جاء الخيل مقطوعات اي سراعا بعضها في اثر بعض
او جعلها قطعة قطعة ثم تركيب بعضها مع بعض ومنه المقطعات من الثياب التي تقطع ثم تخاط
فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره معاذ الله مثل سبحان الله منصوب على المصدر اي اعوذ بالله
معاذا بل كان الله ولا خلق فكان الله فلا اسماء ولا صفات ثم خلقها اي الاسماء والصفات
وسيلة بينه وبين خلقه يتضرعون بها اليه ويعبدونه لئلا يجهلوه ولا يسموه من عند انفسهم بما
لا يليق به من الاسماء وهي ذكره بكسر الذال والراء اخيرا قال الجوهري الذكر والذكرى نقيض النسيان
وكذلك الذكرة ويحتمل ان يقرا ذكره بالضمير الراجع اليه سبحانه والحمل في الصورتين اما على
سبيل المبالغة والتجوز في الاسناد او على سبيل التجوز في الكلمة بان يراد بالذكرة ما به الذكرى وهو الاسماء
وكان الله ولا ذكر اذ لم يكن في الازل ذاكرا واذا كان كذلك كان ما به الذكر وهو الاسماء والصفات
حادثا وان كان المذكور وهو الله جلّ شانه قديما كما اشار اليه بقوله والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي
لم يزل والاسماء والصفات مخلوقات والمعاني الواو في قوله والمعاني بمعنى مع او للعطف على الصفات او
على الاسماء يعني ان الاسماء والصفات ومعانيها اللغوية ومفهوماتها العرفية القائمة بالنفوس السافلة و
العقول المقدسة العالية مخلوقات دالة على وجود الصانع القديم لانك قد عرفت انفا ان كل ما اثبتنا
وله اللسان او يدركه الاوهام والاذهان فهو مخلوق وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب التوحيد للصدوق
مخلوقات المعاني بالاضافة وهو الاظهر والمعنى بها اي المقصود بتلك الاسماء والصفات هو الله يعني هو
المسمى بالله الذي لا يليق به الاختلاف والايتلاف اي لا يليق به الانفكاك والتحليل ولا الانضمام والتركيب

اولا يليق به الاختلاف من حال الى حال ولا الايتلاف حال بحال ولا يليق به اختلاف الاجزاء وتباينها
ولا ايتلاف الاجزاء وتناسبها اولا يليق به كونه معروضا للشيء ولا كونه مركبا من شيء وبالجملة فيه كناية
عن نفي التركيب مطلقا اذ كل مركب لا يخلو من هذين الامرين كما اشار اليه بقوله وانما يختلف في
يأتلف المتجزي باجزاء خارجية او وهمية او عقلية او اعتبارية صرفة كتجزية البسيط مثلا الى ذا
وامكان ووجود وغير ذلك فلا يقال الله مؤتلف يوحد فيه الايتلاف والتعدد والكثرة و
هنا متفرع على السابق لان عدم جواز القول بانه مؤتلف ومندرج بمنزلة النتيجة لعدم كون
الاختلاف والايتلاف لايقا به ولا الله قليل ولا كثير الظ انه عطف على قوله الله مؤتلف ومندرج
تحت القول فهو متفرع على السابق ايضا فان قلت تفريع المعطوف عليه على السابق ظاهر واما تفريع
المعطوف فغير ظاهر لعدم اشتمال السابق عليه قلت من البين ان الاختلاف والايتلاف لازمان
للقلة والكثرة واذا ثبت ان اللازم غير لايق به فقد ثبت انه لا يجوز وصفه بالملزوم وقال سيد المحققين
انه عطف على صدر الجملة السابقة لا على متعلق القول منها وهذه الجملة كالتعليل للجملة السابقة اي الله
سبحانه ليس داخلا في جنس القلة والكثرة والقليل والكثير ومن البين انه لا يصح ان يقال مؤتلف الا لما كان
داخلا في جنس الموصوف بالقلة والكثرة ولكنه القديم في ذاته دون غيره وهذا تاكيد للسابق لان قدمه
يقتضي عدم اتصافه بالاختلاف والايتلاف والقلة والكثرة وانما قال في ذاته للاشعار بانه ليس له
صفات زايدة على ذاته لان ما سوى الواحد متجزي والله واحد لا متجزي ولا متوهم بالقلة والكثرة
حجة لقوله لا يليق به الاختلاف او لقوله فلا يقال الله مؤتلف وما بعده او للحصر المستفاد من قوله
لكنه القديم يعني ان ما سوى الواحد الحق متجزي بالمهية والوجود والعوارض والكيفيات والله جل شانه
واحد من جميع الجهات لا يتجزى بحسب الذات والصفات ولا يتوهم اتصافه بالقلة والكثرة لان
التجزية والاتصاف بالقلة والكثرة يستلزمان الحاجة والنقصان اللازمين لطبيعة الامكان لا يقال
قوله واحد ينافي قوله ولا متوهم بالقلة والكثرة لان الواحد مبدأ للكثرة عادّ لها فلا محالة يلحقها الكثرة
الاضافية فان كل واحد بهذا المعنى هو قليل بالنسبة الى الكثرة التي يكون مبدا لها لانا نقول ليس المراد
بالواحد هنا ما هو مبدأ للكثرة تعد به ولو كان كذلك لكان من جملة الاحاد المعدودة وكان داخلا
في الكم المنفصل تعالى الله عن ذلك بل هو تعالى واحد بمعنى انه لا ثاني له في الوجود وانه لا كثرة في ذاته بوجه
لا ذهنا ولا خارجا وانه لم يفته شيء من كماله بل كل ما ينبغي له فهو له بالذات والفعل وكل متجزي او متوهم
بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له لان كل متجزي ممكن مفتقر في وجوده ووجود اجزائه وانضمام
بعضها الى بعض الى خالق وكذلك كل متصف بالقلة والكثرة فقد ثبت من هذه المقدمات ان الله تعالى
هو القديم وحده وانه المبدأ لجميع الكاينات وانه غير مختلف ولا مؤتلف ولا متجزي ولا متوهم بالقلة
والكثرة فقولك الفاء للتفريع ان الله قدير خبرت اي خبرت به على حذف العايد قال الجوهري اخبره

بكذا

بكذا او خبره بمعنى انه لا يعجزه شيء فنفيت بالكلمة اي بهذه الكلمة وهي الله قدير فاللام للعهد العجز
على وجه العموم يعني انه ليس عاجزا عن شيء من الاشياء فقدرته عبارة عن نفي العجز عنه مطلقا
لا صفة زايدة عليه قايمة به بخلاف قدرة غيره فانها صفة قايمة به وبينها وبين العجز نوع مضادة
وملايمة فان الممكن وان كان ذا قدرة موصوف بالعجز قطعا وجعلت العجز سواه وزايدا عليه
غير متطرق اليه اصلا ووجه ذلك التفريع انه لما بين سابقا ان الله تعالى كان ولم يكن معه شيء
وانه القديم وحده وانه واحد لا يتجزى ولا يأتلف ظهر ان صفاته كلها راجعة الى سلب اضدادها
عنه لا الى اثبات امر له لان ذلك ينافي جميع الامور المذكورة وهذا مذهب الحكماء وصرح به بهمنيار
في التحصيل وذهب اليه الامامية والمعتزلة وهو الحق الذي لا ريب فيه وقالت الاشاعرة
صفاته امور موجودة قديمة زايدة على ذاته تعالى قايمة بها ويلزمهم مفاسد كثيرة مذكورة في الزبر
الحكمية والكتب الكلامية منها انه يلزم خلوه عن الكمال واتصافه بالنقص في مرتبة ذاته الحقة
وعليته المقدمة ومنها انه يلزم ان يكون محلا للاعراض ينفعل عنها ويستكمل بها ومنها انه يلزم عليه
الانتقال من حال الى حال وكذلك قولك عالم انما نفيت بالكلمة الجهل وجعلت الجهل سواه لا انك اثبت له
علما زايدا عليه وكذا الحال في ساير الصفات الكمالية انما يقصد منها نفي ما يقابلها ثم اوضح ان علمه
وقدرته وغيرهما مما يليق به انما هو بنفس ذاته لا بالاسماء والصفات بوجه اخر مقابل للوجه الاول وهو ان العلم
باق لا يزال وتلك الاسماء والصفات يطرا عليها العدم والفناء فقال واذا افنى الاشياء اي اذا تعلقت ارادته الكاملة
بفناء الاشياء التي هي في حد ذاتها باطلة غير مستحقة للوجود افنى الصورة اي الصورة اللفظية والمعنوية
يعني افنى اللفظ ومفهومه القايم بالنفوس السافلة والعقول العالية والهجاء والتقطيع فيصير بعد الوجود
معدوما كما صار بعد العدم موجودا مثل ساير الممكنات ولا يزال عالم من لم يزل عالما يعني ان الحق بذاته
عالم لا يزال كما انه عالم لم يزل من غير انتهاء لعلمه ولا ابتداء فعلم ان علمه ليس باعتبار هذا اللفظ اعني العالم ولا باعتبار
مفهوم الذي يدرك الخلق وكذلك بواقي الاسماء فقال الرجل اذا كان الله ولم يكن معه غيره فكيف سميت
ربنا سميعا وكونه سميعا في الازل يقتضي وجود المسموع فيه والحال انه ليس معه في الازل شيء فقال سميناه
ربنا سميعا لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع من الاصوات يعني سمعه عبارة عن علمه الازلي باصوات
خلقه ولغاتهم ما بين العرش الى الثرى من الذرة الى اكبر منها او اصغر ولم نصفه بالسمع المعقول في الراس
لامتناع احتياجه الى الالة والسمع بهذا المعنى هو الذي يقتضي وجود المسموع ولا يتحقق بدونه ولما كان
سؤال الرجل مشعرا بانه حمل صفات الخالق على ما هو المعروف في الخلق حتى قال ما قال ولذا اعليه السلام وهمه
بالجواب المذكور زاده ايضاحا بذكر شيء من صفاته الذاتية والسلبية على وجه لايق به تعالى تقويما وتبيينا
على نهج الصواب فقال وكذلك سميناه بصيرا لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالابصار من لون او شخص او غير
ذلك من المبصرات بالذات او بالعرض يعني ان المراد بكونه بصيرا كونه عالما بتمام المبصرات جليها وخفيها

حتى انه لا يخفى عليه اثر الذرة السمحاء في الليلة الظلماء على الصخرة السوداء ولم نصفه ببصر لحظة العين لتنزهه
عن آلة البصارة التي من خواص الحيوان والابصار بهذا الاثر هو الذي لا يمكن تحققه بدون وجود المبصرات
دون الابصار بالمعنى المذكور وفي كتاب التوحيد للصدوق ولم نصفه بنظر لحظ العين وكذلك سميناه
لطيفا قد يراد باللطيف رقيق القوام وقد يراد به صغير الجسم وقد يراد به عديم اللون من الاجسام والله
سبحانه منزه عن اطلاق اللطيف عليه باحد هذه المعاني لاستلزامها الجسمية والامكان فبقي ان يكون اطلاقه
عليه باعتبار آخر وهو علمه بذوات الاشياء الصغيرة الحقيرة وصفاتها وافعالها وحركاتها كما اشار اليه بقوله
لعلمه بالشيء اللطيف مثل البعوضة واخفى من ذلك مما لا يكاد تستبينه العيون وتدركه الابصار
ونفرق بين الذكر والانثى وبين الحديث المولود والقديم لكمال صغره وموضع النشو منها والعقل
والنشوء بفتح النون وسكون الشين المعجمة والهمزة اخيرا وبالضمتين وتخفيف الواو وقبل الهمزة على وزن
فعول وبالضمتين وشد الواو مثل النمو على القلب والادغام مصدر نشأ الغلام اذا شب وارتفع من حد
الصبا وقرب من الادراك وقد يسمى به النسل ايضا فيقال هذا انشؤ سوء وبكسر النون وسكون الشين والواو
اخيرا بمعنى شم الريح جمع نشوة ويؤيد هذا وقوع نشوة في بعض النسخ والمراد انه يعلم موضع القريب من
الادراك وموضع الادراك منها يعني يعلم حال هاتين او يعلم زمانهما او يعلم موضع نسلها يعني آلة التناسل
من الذكر والانثى او يعلم موضع شم الريح منها يعني شامتها والشهوة للسفاد عطف على الوضع او على النشو
اي يعلم الشهوة منها المعدة او يعلم موضعها والسفاد بالكسر نزو الذكر على الانثى وفي بعض النسخ للفساد وكانه للسفاد م
نشأ من تحريف السفاد على ان له ايضا معنى صحيحا لان الشهوة علة للفساد والحدب على نسلها عطف ايضا يحتمل
الامرين والحدب محركة التعطف يقال حدب عليه اي تعطف يعني يعلم موضع تعطفها عليه واقام بعضها
على بعض الاقام مصدر اصله اقامة حذفت التاء المعوض عن العين واقيمت الاضافة مقامها كما في
نحو اقام الصلوة وايتاء الزكوة يعني يعلم موضع اقامة بعضها على بعض او يعلم قيام ذكورها واقواتها بامور
اناثها وضعفائها وحفظ نظامها واحوالها على قدر الطاقة والجهد ونقلها الطعام والشراب الى اولادها
في الجبال والمفاوز والاودية والقفار في الجبال اما حال عن الاولاد او متعلق بالنقل والمفاوز جمع المفازة
قال ابن الاعرابي سميت بذلك لانها مهلكة من فوز اذا هلك وقال الاصمعي سميت بذلك تفاؤلا بالسلامة
من الفوز وهو الظفر والنجاة والاودية جمع الوادي على غير قياس لان الفاعل لا يجمع على افعلة قياسا وانما
يجمع عليها الفعيل فكانها جمع ودي مثل سري واسرية للنهر والقفار جمع القفر وهو مفازة لا نبات فيها
ولا ماء فعلمنا ان خالقها لطيف اي عالم بالاشياء اللطيفة الصغيرة والامور الدقيقة الحقيرة لضرورة
ان خلقها لا يتصور بدون العلم بها بلا كيف اي بلا علم زايد عليه قايم به او بلا كيف مطلقا للضرورة
ان حصول الكيف له يوجب امكانه ونقصانه والممكن الناقص في حد ذاته لا يصدر عنه مثل هذا الخلق
العجيب والصنع الغريب وانما الكيفية للمخلوق المكيف اي للمخلوق الذي بناؤه على اتصافه بالكيفيات

والصفات

والصفات الزايدة على ذاته ولذلك كان في مرتبة ذاته خاليا عن جميع الكمالات مستعدا لها استعدادا
قريبا او بعيدا واما الخالق الكامل من جميع الجهات فليس له استعداد للصفات اصلا تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وكذلك سميناه ربنا قويا لا بقوة البطش المعروف من المخلوق وهو الاخذ الشديد عند
ثوران الغضب والتنا ولا عند الصولة وقيل البطش قوة التعلق بالشيء واخذه على الشدة واضافة
القوة اليه على الاول لامية وعلى الثاني بيانية وانما قال البطش المعروف من الخلق لان البطش قد يطلق
عليه سبحانه باعتبار معنى آخر وهو العذاب كما قال ان بطش ربك لشديد ولو كانت قوته قوة البطش
المعروف من الخلق لوقع التشبيه بينه وبين المخلوق في البطش بهذا المعنى وفيما يتوقف عليه البطش
من القوى الجسمانية مثل القوة الغضبية والشهوية ولواحقهما ولاحتمل الزيادة لان القوة الجسمانية
قابلة للزيادة الى حد معين قطعا ولان قوة بطش الرب وجب ان تكون زايدة على قوة بطش المخلوق
وما احتمل الزيادة احتمل النقصان ضرورة ان نصفه وبعضه انقص منه ولان ما يحتمل الزيادة يندرج
تحت الكم المتصل مثل المقادير او المنفصل مثل العدد وكل واحد منهما محتمل للنقصان كما هو محتمل
للزيادة وما كان ناقصا كان غير قديم لان القديم كامل من جميع الجهات فما كان ناقصا في ذاته او في وجوده
او في صفاته كان مفتقرا في استكماله الى الغير وكل مفتقر ممكن وكل ممكن حادث وما كان غير قديم كان
عاجزا وما كان عاجزا لا يصلح ان يكون مبدأ لجميع الموجودات اما الثاني فظاهر واما الاول فلان
كل ما كان غير قديم كان حادثا وكل ما كان حادثا كان عاجزا مقهورا بين يدي احد به فقد ثبت من
هذه المقدمات ان الرب المبدأ لجميع الخلق لا يجوز ان يقع المشابهة بينه وبينهم بوجه من الوجوه كما اشار
اليه بقوله فربنا تبارك وتعالى لا شبه له يدل عليه ايضا انه تعم ليس بجنس فيعادله الاجناس ولا بفصل
فيشابهه الفصول ولا بشبح فيضارعه الاشباح ولا بعرض فيماثله الاعراض ولا بمخلوق فيقع عليه الصفات
ولا بمنعوت فيشاركه سائر الذوات ولا ضد له يدل عليه ايضا ان ربنا خالق الاضداد كلها فلو كان له
ضد لكان هو ضد الضد فيكون خالقا لنفسه ولضده وذلك محال وايضا المضادة من الامور الاضافية
التي تتوقف على وجود الغير فلو كان له ضد لكان وجوده تعالى متعلقا بوجود غيره فلا يكون واجب الوجود
هف ولا ند له الند بالكسر مثل الشيء في الحقيقة الذي يناده اي يخالفه في اموره من ند البعير اذا نفر
واستعصى وذهب على وجهه شاردا ولا كيف ولا نهاية الكيفيات حالات وصفات عارضة لشيء ما وقد
عرفت مرارا انه تعم لا يحل فيه شيء ولا يتصف بصفات والنهاية غاية لامتداد يقف عندها ولا امتداد
فيه جل شانه ولا ابصار ببصر لاستحالة ان يكون له قوة باصرة يبصر بها المبصرات وفي بعض النسخ ولا
يبصار ببصر بزيادة الياء على الابصار والبصر وفي بعضها ولا تبصار ببصر على صيغة التفعال واضافة الى البصر
ويحرم على القلوب ان تمثله مثله تمثيلا صورة حتى كانه ينظر اليه وكل من مثله فقد الحد عنه اذ كل ما له
مثل فليس هو الواجب لذاته لان المثلية ان تحققت من جميع الوجوه فلا تعدد وان تحققت في تمام الحقيقة

لزم تعدد الواجب وان تحققت في جزئها لزم تركيبه وان تحققت في عارض لزم حلول العرض فيه وكل
ذلك محال وعلى الاوهام ان تحده اذ ليس له ذاتيات ولا نهايات فلا يجري فيه حد العرفي واللغوي اصلا
وعلى الضماير ان تكونه اي تصور هويته ومائيته اللائقة به اذ تضل الضماير في امواج تيار ادراك ذاته
وتكل البصاير عن مشاهدة عظمة وجوده وصفاته جل وعز عن ادات خلقه لعل الادات بفتح الهمزة وهي
الآلة مثل السامعة والباصرة واللامسة وغيرها من القوى الحيوانية المشهورة وغير المشهورة فان قلت مد
التا في الادات يمنع ان يراد منها الآلة لان الادات بمعنى الآلة انما هي بالتا والمدودة قلت الامر فيه هين سيما
اذا كان المقصود رعاية المناسبة بينها وبين السمات وقال سيد المحققين الادات هنا بكسر الهمزة بمعنى انفعال
الخلق واحواله وهي الصفات والهويات الزايدة والمهيات والانيات الفاقرة والكميات والكيفيات الباطلة في
حد ذواتها او بمعنى انفعال المخلوقات واتعابها اياه في خلقها واعطائها مواد الوجود وكالاته وهي جمع اداة
بكسر الهمزة وتخفيف الدال المهملة المفتوحة اما اسم الحاصل بالمصدر او مصدر واوحديته والجمعية بحسب
تكثر المضاف اليه اذ المعنى نفسه المصدري يتكثر بما يضاف اليه وان لم يكن يتصور له حصص متكثرة بحسب
نفسه لا من تلقاء الاضافة واصلها الواو وهو الثقل كما ان عدات جمع عدة واصلها الوعد وصفات جمع صفة
واصلها الوصف او هي بالكسر اسم جمع الادي بفتح الهمزة وكسر الدال المهملة وتشديد اليا المثناة من تحت
بمعنى الاهبة او هي بالكسر لفظة مفردة معناها المعونة وهي في الاصل مصدر آديته اذا اعنته هذا
كلامه مع تغيير يسير فتامل فيه وسمات بريته السمات وهي علامة يعرف بها يعني انه جل وعز من علامات
بريته وخواصها من الاين والاينيات والكيف والكيفيات والاشباح وساير الصفات والحيثيات التابعة لطبيعة
الامكان والناشية من القوى الجسمانية والتصرفات النفسانية في الحيوان وتعالى عن ذلك علوا كبيرا
لاستحالة المماثلة بينه وبين خلقه في شيء من الامور المذكورة والمماثلة بينه وبينهم فصل ولا له عليهم فضل
فيستوي الصانع والمصنوع ويتكافى البديع والمبدع وهو باطل بالضرورة العقلية والتنبيهات النقلية والبراهين
الشرعية علي بن محمد عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عمن ذكره عن ابي عبد الله عم قال قال رجل عنده
الله اكبر فقال الله اكبر من اي شيء الغرض استعلام حاله هل يعلم ذلك ام لا فقال من كل شيء لان عظمته ذاتية
مطلقة فاذا اعتبرت فيه الاضافة لحقته لا اضافة على الاطلاق غير مقيدة ببعض الاشيا دون بعضها فقال
ابو عبد الله عليه السلام حددته بالتخفيف من الحد وبالتشديد من التحديد يعني شرحت عظمته بوجه
وجعلتها محددة متعينة بنحو هو انه اكبر من كل شيء فان فيه دلالة على ان في المفضل مثل ما في المفضل
عليه من الكبر والعظمة مع زيادة وان كانت تلك الزيادة هنا غير متناهية ولا شبهة في ان عظمة المفضل
عليه محدودة متناهية فاذا اعتبرتها في المفضل فقد حددته بان له هذا المقدار من العظمة مع زيادة
وهذا نحو من تحديده وتوصيف عظمته والاحاطة بها فقال الرجل كيف اقول قال قل الله اكبر من
ان يوصف بشيء من الاشيا او بنحو من الانحاء حتى التوصيف بانه اكبر من كل شيء ففي هذه الكلمة

التنزيه

التنزيه تنزيه عن كل ما يوصف من الاوصاف ونعت من النعوت وحد من الحدود وبالجملة تفسير السايل
اشارة الى انا وجدنا عظمته فوق عظمة غيره على الاطلاق وهذا الابح من تحديد عظمته بوجه ما ولو بفرض العقل
وتفسيره عليه السلام اشارة الى عجز العقل عن ادراك عظمته وغيرها من الصفات وعن توصيفه بشيء
منها وبينهما بون بعيد قال ابو عبد الله الابي وهو من اعاظم العلماء العامة في كتاب اكمال الاكمال واختلف
في الله اكبر فقيل ان اكبر بمعنى كبير وقيل انه على بابه والمعنى اكبر من ان يدرك كنه عظمته ورواه ابي روى
مضمون الحديث المذكور محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن مروك بن عبيد عن جميع بن عمير قال
قال ابو عبد الله عم اي شيء الله اكبر الغرض منه تنبيه المخاطب على الخطا وارشاده الى الصواب فقلت الله
اكبر من كل شيء فقال على سبيل الانكار وكان ثم اي في مرتبة ذاته الحقة وربتبة السابقة او في الازل
او في نفس الامر شيء فيكون اكبر منه والحاصل ان الله اكبر اما في مرتبة ذاته او في الازل او في نفس الامر
لا يصح التفسير المذكور يعني اكبر من كل شيء بوجه من هذه الوجوه اما على الاولين فلانه لم يكن في مرتبة ذاته المقدسة
ولا في الازل شيء حتى يتصور قياسه به ويقع فيه معنى التفضيل واما على الاخير فلانه تعالى شانه هو الحق الثابت
في ذاته وفي نفس الامر وكل ما سواه باطل صرف وهالك محض بذاته فلا ينبغي ان يقاس الحق الثابت على الباطل
الصرف ويفضل عليه لانتفاء النسبة بينهما فقلت فما هو اي اي شيء الله اكبر فقال الله اكبر من ان يوصف
لانه محرم على بوارع ثاقبات الفطن توصيفه وعلى عوامق نافذات الفكر تكييفه وعلى غوايص سابحات
النظر تصويره وعلى لطايف الاوهام ان تكتنهه وعلى ثواقب الافهام ان تستغرقه وعلى مساعر الاذهان
ان تمثله قد يئست عن الاحاطة به طوامح العقول ونضبت عن الاشارة اليه بحار العلوم علي بن ابراهيم
عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عن هشام بن الحكم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن سبحان الله
فقال انفة لله انف من الشيء يانف من باب علم انفا وانفة بفتح الهمزة والنون فيهما اذا استنكف عنه
وكرهه وشرفت نفسه عنه والمعنى استنكافه تعالى عما لا يليق به وتنزهه عما لا يجوز له وتقدسه عن كل ما ينافي
ذاته وهو عبارة عن التنزيه المطلق احمد بن مهران عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني عن علي بن اسباط عن
سليمن مولى طربال عن هشام الجواليقي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله سبحان الله ما يعني
به قال تنزيهه عن النقايص والمعايب وغيرها مما لا يليق بجنابه الحق وساحته القدس مثل الضد
والند والشريك والنظير والتشابه بالخلق والاتصاف بالصفات والتكيف بالكيفيات وانما حذف متعلق
التنزيه للدلالة على التعميم علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن عيسى جميعا عن ابي هاشم الجعفري قال سالت ابا جعفر الثاني عليه السلام ما معنى الواحد سال عن تفصيل
معناه وتفسير مغزاه فقال اجماع الالسن عليه بالوحدانية اي تفرده بالالهية ووجوب الوجود وساير
ما يختص به وانما اجاب بالمشتق منه مع ان السوال عن المشتق لان المشتق لا يمكن معرفته الا بمعرفة المشتق منه
والمراد باجماع الالسن اجماع الالسن المقالية على سبيل الاختيار والاضطرار واجماع الالسن الحالية بنطق العجز

والافتقار كقوله ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله انطباقه على الاحتمال الاول ظاهر لان الظاهر انهم كانوا
يقولون ذلك بلسان المقال على تقدير السؤال وسره ذلك ان الله تعالى وهب كل نفس قسطا من معرفته حتى
نفوس الجاحدين له فانها ايضا تذعن ~~بحيث يحكم صراحة عقولهم بالحاجة الى صانع~~ معترفة بوجوده ووحدانيته
وايجاده لهم لشهادة اعلام وجوده وآيات صنعه فى انفسهم على ذلك بحيث يحكم صراحة عقولهم بالحاجة الى صانع
حكيم وخالق عليم ونفر باللسان عند الاضطرار والشدايد والكربات كما تشهد به التجربة والآيات والروايات واما
على الاحتمال الثانى فيحتاج الى تاويل ذكره بعض المحققين وهو انهم يقولون ذلك بالسنة مهيات ذواتهم
الشاهدة على انفسهم بالليسية والبطلان ولخالقهم بالقيومية والسلطان وان انكرت السنة افواههم و
جحدت افواه حسباتهم باب اخر وهو من الباب الاول فيه معانى الاسماء واشتقاقها الا ان فيه زيادة وهو المذكور
الفرق بذكر الضمير باعتبار الخبر ما بين المعانى التى تحت اسماء الله واسماء المخلوقين لئلا يتوهم الاشتراك المعنوى
بينه وبينهم وينتفى التشابه بالكلية على بن ابراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمدانى ومحمد بن الحسن عن عبيد الله بن الحسين
العلوى جميعا عن الفتح بن يزيد الجرجانى عن ابى الحسن عليه السلام قال العلامة الفتح بن يزيد الجرجانى
صاحب المسائل لابى الحسن عليه السلام واختلفوا ايه هو الرضا او الثالث عليهما السلام والرجل مجهول
والاسناد اليه مدخول وقيل المراد به الرضا عليه السلام كما يلوح من كتاب التوحيد للصدوق واما
الثالث كما يلوح من كشف الغمة اقول وقد نقل الصدوق ره فى كتاب عيون اخبار الرضا هذا الحديث
بهذا السند عن الرضا ع قال سمعته يقول وهو اللطيف الخبير يعنى هو اللطيف بدقايق الاشياء
والخبير بحقايقها السميع البصير يعنى هو السميع للاصوات الخفية من الحيوان الصغار فى لجج البحار
وبطون القفار والبصير للاشياء الدقيقة مما لا يكاد يدركه لحظ العيون وطرف الابصار الواحد الاحد
الصمد يعنى هو الواحد المطلق الذى لا تعدد فيه ذاتا وصفة والاحد المستنكف عن الشريك والنظير
والصمد الذى يلوذ به جميع الكاينات ويرجع اليه جميع الممكنات لم يلد ولم يولد يعنى لم يكن له ولد
وزوجه ولم يكن له والد وام لتنزهه عن لواحق الشهوة ونوابع الجسم وخواص الامكان وسمات
الافتقار وسمات الحدوث ولم يكن له كفوا احد المقصود نفى امكان وجود الكفو له لا بيان عدم
وجوده مع امكانه ولو كان كما تقول المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشا من المنشاء
اذ لو وقع التشابه بين الواجب والممكن فان دخل الممكن فى حد الواجب لزم ان يكون الممكن واجبا خالقا
وان دخل الواجب فى حد الممكن لزم ان يكون الواجب ممكنا مخلوقا وعلى التقديرين يقع الاشتباه
بين الخالق والمخلوق ولم يتميز احدهما عن الاخر وفى كتابى التوحيد وعيون اخبار الرضا عليه السلام
للصدوق ره هكذا ولم يكن له كفوا احد منشى الاشياء ومجسم الاجسام ومصور الصور لو كان
كما تقول المشبهة وفى العيون لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق الى اخر الحديث لكنه
للمنشى وحده لا يشاركه فى الابداع والانشاء احد وكل ما سواه منشى مخلوق فرق بين من جسمه

وصورة

وصورة وانشاءه اى فرق بين مجعولاته ومتبين مخلوقاته بان جعل بعضها جسما وبعضها
صورة وبعضها غير ذلك ومتى ايضا بين الاجسام والصور بحيث لا يشبه شىء منها بما ماثله
من نظايره اذ كان لا يشبهه شىء ولا يشبه هو شيئا اذ متعلق بفرق وظرف له يعنى ان الفرق
المذكور وقع فى وقت لم يكن معه غيره شانه فى ذلك الوقت شىء حتى يقع بينهما التشابه والتماثل
واذا لم يكن التشابه واقعا فى ذلك الوقت لا يجوز ان يقع فى وقت من الاوقات والا لزم النقص
فيه جل وعز وانه محال قلت اجل جعلنى الله فداك اجل بفتح الهمزة والجيم وسكون اللام من حروف
التصديق لان المخاطب يصدق بها ما يقوله المتكلم لكنك قلت الاحد الصمد وقلت لا يشبهه شىء
والله واحد والانسان واحد اليس قد تشابهت الوحدانية توهم من قلت الى تدبر ان كلامه
عليه السلام مشتمل على التناقض ثم الاستفهام ان كان على حقيقته فالامر فيه سهل لان الغرض
منه استعلام مجهول وان كان للتقرير او التوبيخ ففيه سوء ادب بل كفر قال يا فتح احلت ثبتك
الله اى تكلمت بالمحال وهل تحولت وانتقلت من عقيدتك على ان تكون الهمزة للاستفهام والدعاء
له بالتثبت يناسب كلا الاحتمالين انما التشبيه فى المعانى هذا الحصر مما اتفق عليه ارباب العربية واصحاب
اللسان سواء اريد بالمعانى طرفا التشبيه او اريد بها الجامع بينهما فاما فى الاسماء فهى واحدة وهى دالة
على المسمى فى بعض النسخ دالة وفى بعضها دليل ولا يرد ان اشتراك الاسماء يوجب الاشتراك والتشابه
فى المعنى فان كون كل واحد منهما صاحب هذا الاسم ومسمى به معنى مشترك بينهما فيقع التشبيه بذلك
المعنى لان هذا المعنى امر اعتبارى لا تحقق له بوجه واعتباره وعدم اعتباره لا يوجب تغير الذات اصلا
وذلك اشارة الى ما علم سابقا وهو انه لا تشبيه فى المعنى ان الانسان وان قيل واحد فانه اى فان القايل
يخبر بقوله واحد انه جثة واحدة الجثة شخص الانسان وليس باثنين يعنى ان الواحد اذا اطلق على الانسان
يراد به الواحد العددى الذى هو نصف الاثنين ومبدا الكثرة وجزء المراتب لاعداد الغير المتناهية والمسمى
بهذا المعنى لا ينافيه التركيب والتاليف والتجزية والايتلاف بمهية وانية وصفة وكيفية وهيئة وابنية
كما اشار اليه بقوله والانسان نفسه ليس بواحد يعنى اسمه واحد لا نفسه وشخصه لان اعضاءه مختلفة كالراس
واليد والرجل والاذن والانف الى غير ذلك والوانه مختلفة كالبياض والسواد والحمرة والصفرة والكدرة
الى غير ذلك ومن الوانه مختلفة غير واحد فى الكلام حذف بقرينة المقام اى ومن اعضاءه والوانه مختلفة
ليس بواحد كيف وهو اجزاء مجزاة ليست بسواء دمه غير لحمه ولحمه غير دمه وعصبه غير عروقه وشعره غير بشرته وسواده
غير بياضه انما اقتصر على الاعضاء الظاهرة التى لا يجوز لا انكارها لكون دلالتها على التركيب اظهر والا فالانسان ايضا
مهيته غير انيته ونفسه غير مهيته وذاته غير صفاته وقواه غير ذاته وجنسه غير فصله وفصله غير تشخصاته وكذلك
ساير جميع الخلق ذكر الساير مع الجميع للمبالغة فى جريان هذا الحكم فى جميع المخلوقات بحيث لا يشذ منها شىء حتى
البسايط فانها ايضا مركبة من جنس وفصل ومن مهية وانية وصفات وكيفية فالانسان واحد فى الاسم ولا واحد

في المعنى لما عرفت انه مركب من الامور المذكورة فهذا نتيجة للسابق والله تعم هو واحد لا واحد غيره
لان الواحد اذا اطلق عليه سبحانه يراد به انه واحد من جميع الجهات لا تركيب فيه ولا تجزية ولا تاليف
من جنس وفصل ومهية وانية وصفة وكيفية فهو الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا لا في الذات
ولا في مرتبة الذات ولا بعد الذات وهو تعالى متفرد بالواحد بهذا المعنى لا يشاركه احد من الممكنات اذ لا شيء
منها الا يخلو من تعدد وتكثر ومن ثم اشتهر ان عالم الامكان عالم الكثرة لا يوجد فيه معنى الوحدة
اصلا لا اختلاف فيه ولا تفاوت اي لا اختلاف في ذاته لانتفاء التركيب ولا تفاوت بين ذاته
وصفاته لانتفاء الزيادة ولا زيادة ولا نقصان لامتناع اتصافه بالجسمية والمقدار فاما
الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من اجزاء مختلفة وجواهر شتى غير انه بالاجتماع الظاهر ان شيء واحد
ان قوله من اجزاء مختلفة متعلق بالمؤلف وان المؤلف خبر المبتدا وهو الانسان وان المخلوق
المصنوع صفة للانسان يعني ان الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من اجزاء مختلفة كما عرفت ومن
جواهر شتى وهي الجنس والفصل وغيرهما فليس بواحد في الحقيقة وانما صار باجتماع هذه الاجزاء شيئا
واحدا عدديا وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يحتمل ان يكون متعلقا بالمصنوع ويكون المصنوع خبر
المبتدا ويحتمل ايضا ان يكون خبر المبتدا لكنه بعيد قلت جعلت فداك فرجت عني فرج الله عنك
قال الجوهري الفرج من الغم تقول فرج الله غمك تفريجا وكذلك فرج الله عنك يفرج بالكسر فعلى هذا
يجوز في فرجت وفرج الله التخفيف والتشديد والمفعول محذوف للدلالة على التعميم فقولك اللطيف
الخبير فسره لي كما فسرت الواحد على وجه زال الشبهة عني وانشرح بذلك صدري فاني اعلم على سبيل الاجمال
ان لطفه على خلاف لطف خلقه الذي هو دقة القوام او صغر الجسم او عدم اللون او التلطف في الامر
والرفق المستند من الحلم الطبيعي للفصل بالصاد المهملة اي للفرق الظاهر بينه وبين خلقه فلا يجوز
ان يكون لطفه كلطفهم وفي بعض للفضل بالضاد المعجمة اي للفضل له سبحانه على خلقه غير اني احب ان تشرح
ذلك لي فقال يا فتح انما قلنا اللطيف للخلق اللطيف الخلق بمعنى الايجاد مصدر واللطيف صفة له يعني انما قلنا لله تعالى اللطيف
انه لطيف للايجاد اللطيف وانما وصف الايجاد باللطيف باعتبار تعلقه بشيء لطيف ولو لم يكن
الخلق مصدرا بحرف التعريف وكان مضافا الى اللطيف اضافة المصدر الى المفعول كما وقع في كتاب
عيون اخبار الرضا عليه السلام حيث قال انما قلنا اللطيف لخلق اللطيف لكان اظهر في افادة المقصود
ويحتمل ان يكون الخلق بمعنى المخلوق يعني انما قلنا انه تعالى لطيف لمكان المخلوق اللطيف ومحصل
الاحتمالين انه لطيف باعتبار انه خلق خلقا لطيفا مع جميع ما يحتاج اليه في نشوه وبقائه من القوة السامعة
والباصرة واللامسة وغيرها من القوة الظاهرة والباطنة واودع جميع ذلك فيه مع صغر حجمه بحيث
لا يستبينه احداق العيون ونواظر الابصار لعلمه بالشيء اللطيف الظاهر انه تعليل ثان للتسمية تعالى باللطيف
وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام ولعلمه بالواو وهو الاظهر وانما قلنا الظاهر

ذلك

ذلك لانه يحتمل ان يكون تعليلا لتسميته تعالى بالخبير لان السائل سال عن تفسير اللطيف الخبير جميعا الا
ان هذا الاحتمال بعيد نظرا الى ظاهر قوله عليه السلام انما قلنا اللطيف حيث لم يذكر الخبير اللهم الا ان يقال
اكتفى بذكر اللطيف عن ذكر الخبير تعويلا على قرينة السؤال ولما اشار بقوله كلي على سبيل الاجمال الى انه
تعالى لطيف باعتبار خلقه خلقا لطيفا وعلمه بالخلق اللطيف اراد ان ينبه على ذكر بعض مخلوقاته اللطيفة على
سبيل التفصيل ويبين لطف صنعه في صغر ما خلقه واحكم خلقه واتقن تركيبه وفلق سمعه وبصره وسوى
عظمه وبشره على غاية صغره فقال او لا ترى بالواو في اكثر النسخ وفي بعضها الا ترى وبدونها وفقك الله وثبتك حذف
متعلق الفعلين للدلالة على تعميمه وشموله للخيرات كلها الى اثر صنعه في النبات اللطيف وغير اللطيف قد ذكرنا
في المجلد الاول من جملة ذلك الاثر ما دل على كمال علمه سبحانه بالاشياء الدقيقة والامور الخفية ومن اراد
الاطلاع عليه على وجه اكمل فليرجع الى كتاب توحيد المفضل المنقول عن ابي عبد الله عليه السلام ومن الخلق ا
للطيف ومن الحيوان الصغار الصغار بالضم الصغير قال الجوهري صغر الشيء فهو صغير وصغار بالضم
ومن البعوض البعوض البق والواحدة البعوضة والجرجس بكسر جيمين بينهما راء ساكنة لغة في
القرقس وهو البعوض الصغار فذكره بعد البعوض من باب ذكر الخاص بعد العام وما هو اصغر منها ما
لا يكاد تستبينه العيون بل لا يكاد يستبان لصغره الموجب لخفاء الامتياز وتقارب الجنس الذكر
من الانثى والحدث المولود من القديم الحدث بالتحريك الحادث وذلك لغاية صغر القديم بحيث يكون
الحادث مثله في الجثة فلا يتميز عنه فلما راينا صغر ذلك في لطفه اي فلما راينا صغر جسمه مع هيئته التي
عليها صورته وصورة اعضائه في بمعنى مع ويحتمل الظرفية ايضا واهتدائه عطف على صغر ذلك
او على لطفه للسفاد اي نزو الذكر على الانثى قضاء للشهوة وطلبا للذة والهرب من الموت وما ذلك
الا ان له قوة مدركة للموت والحيوة ومنافعهما ومضادهما ولا يعلم قدر تلك القوة وقدر محلها الا هو
والجمع لما يصلحه بجمع في الحر للبرد وفي الصيف للشتاء في ايام تمكنه من الحركة لايام عجزه عنها وهو عارف
بقوانين معاشه ونظام احواله وتدبير وجوده وتحصيل بقائه وما في لجج البحار عطف على ما يصلحه لبيانه
ونفسيره وفي كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام مما في لجج البحار وهو الاظهر في البيان وعطفه على صغر
ذلك ايضا محتمل وما في لحاء الاشجار اللحاء بالكسر والمد قشر الشجر والمفاوز والقفار فكل وان كان
في غاية الصغر ونهاية الضعف وكمال رقة ما يقوم به تشخصه من العظام والعصب والاوتار والعروق
والرباطات وغير ذلك من الاجزاء والاعضاء التي لا يعلم تشريحها الا هو يطلب رزقه وما يصلح به امره
باعلام الهي والهام رباني حيث هيأ له الصانع القدير وقدر له العليم الخبير وافهام بعضها عن بعض
منطقها الافهام اما بكسر الهمزة او بفتحها ولفظة عن وفهم بعض عن بعض منطقها كما في كتاب العيون
ترجح الثاني وضمير منطقها يعود على الاول الى البعض الاول وعلى الثاني الى البعض الثاني والتانيث باعتبار
ارادة البعوضة او الحيوانات والمراد بمنطقها اما ما دل على مطالبها ومقاصدها من الحركات والاصوات

والاصوات على سبيل الاستعارة او المراد به النطق الحقيقي المشتمل على الصوت والتقطيع ويؤيد الثاني ظاهر
قوله تعم واذا قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمن وجنوده وما يفهم به اولادها عنها
من الحركات والرموز الخفية الذي الهمها الصانع الخبير ونقلها الغذاء بالمناقير والافواه اليها اي الى
اولادها قبل استكمالها تعطفا بها وتحننا عليها ثم تاليف الوانها عطف على صغر ذلك وثم لمجرد التفاوت
والرتبة فان تاليف الالوان واشرابها والطفها بكل واحد منها مع كمال الاختلاط من اعظم ادلته على كمال لطف الصانع
وعلمه بدقايق الاشياء حمرة مع صفرة حمرة بالجر بيان للالوان اي ثم تاليف حمرة مع صفرة وبالرفع خبر مبتداء
محذوف وهو الضمير الراجع الى الالوان وما بعدها صفة لها وفي كتاب العيون حمرة مع صفرة وبياضا مع
خضرة بنصب بياضا فوجب نصب الحمرة ايض بتقدير اعني او على انها حال من الالوان وانه ما لا يكاد عيوننا
تستبينه وانه بفتح الهمزة وتشديد النون عطف على صغر ذلك وقال بعض الافاضل وانه بسكون النون و
فتح الهاء امر من نهى ينهى والموصول لبعضها مع بعض شبه السكوت عن الشئ بالنهي عنه في عدم اجرائه على
اللسان والامر بالسكوت عنه لعدم امكان تفصيله لدمامة خلقها الدمامة بفتح الدال المهملة الحقارة والدميم
كامير الحقير وتذكير ضمير الموصول تارة وتانيثه اخرى باعتبار اللفظ والمعنى لا تراه عيوننا ولا تلمسه ايدينا
لان صغر الجسم وحقارة المقدار على وجه الكمال اخرجه من ان تدركه العين او تنالها اليد ولا تراه اما استيناف
او مبني له اضراب عن قوله لا يكاد ونصبه على الحال بعيد لعدم ظهور عامل له علمنا جواب لما ان خالق هذا
الخلق الذي قام على قوايمه وبناه على دعائمه مع حقارة بنيته ولطافة هيئته وركب فيها من لطايف
الصنع واودعها من طرايف الحكمة ما عرفت لطيف لطف بخلق ما سميناه اي رفق به ودقق خلقه وعلم دقايق
مصالحه واعطاه ما يليق بحاله من الحقير والنقير بلا علاج اي بلا مباشرة بالاعضاء والجوارح او بلا تجربة
ولا مزاولة ولا تدريج تقول عالجت الشئ معالجة وعلاجا اذا زاولته ومارسته ولا اداة ولا آلة العطف للتفسير
قال الجوهري الاداة الآلة ويحتمل ان يراد بالاداة الاداة البدنية مثل القوى الجسمانية وبالالة الالة الخارجية
كالمنشار والنحت وغيرهما مما يحتاج اليه الصانع الزماني ويحتمل ايض ان يراد بالالة المادة المدة وبالاداة
الصفة الزايدة وعدم استناد فعله تعا اليهما على جميع التقادير ظاهر لانهما من الامور الحادثة بامر حادث
لا يتم فعله الا بها او يفتقر في كماله اليها والله جل شانه قديم كامل في ذاته وفعله لا يفتقر الى شئ اصلا وان كل صانع
شئ فمن شئ صنع والله الخالق اللطيف والجليل خلق وصنع لا من شئ اشار بذلك الى الفرق بين الصانع الحادث
الناقص في حد ذاته وبين الصانع القديم الكامل في مرتبة ذاته الحقة القدوسية بان الاول كما هو نفسه
زماني ومادي ومدي والي كذلك فعله وصنعه ايض زماني ومادي ومدي والي لاستحالة ان يفعل هو
بلا علاج ولا مزاولة ولا اداة ولا آلة ولا مادة ولا مدة شيئا واما الثاني فكما ان ذاته الحقة منزهة من جميع
النقايص والافتقار كذلك صنعه للمجعولات المادية وفعله للمخلوقات المدية منزه عن النقص والافتقار الى العلاج
والاداة والالة والمادة سبحان من اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فان قلت عطف قوله وان كل صانع

وبياض مع حمرة

منصوب على المفعول له وعبارة عن الاجزاء والمعنى اسكت عنه لان عيوننا من اجزائه وتاليفه

المتعلقة م

شئ على

شئ على جواب لما يشعر بان هذا ايض علمناه من السابق وليس في السابق ما يدل عليه فما وجه ذلك
قلت الوجه فيه انا اذا علمنا من السابق ان الصانع الحق لطيف بالمعنى المذكور فقد علمنا ان كل صانع
غيره ليس بلطيف بذلك المعنى لاستحالة وقوع التشابه بينهما في امر من الامور فقد دل السابق التزاما
على ان كل صانع غيره تعا فمن شئ صنع على بن محمد مرسلا عن ابي الحسن الرضا عم هذا الحديث رواه
الصدوق ره في كتاب عيون اخبار الرضا عم وفي كتاب التوحيد من طريق المصنف مسندا قال حدثنا
على بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق رضه قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني قال حدثنا على بن محمد المعروف
بعلان عن محمد بن عيسى عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضا عم قال قال اعلم علمك الله الخير
الخير مفهوم عام شامل لجميع القوانين الشرعية وجزئياتها سواء كانت متعلقة بنظام الدين او بنظام
الدنيا وهذا الخطاب عام شامل للموجود وللمعدوم ومن هو في اصلاب الاباء وارحام الامهات ان الله
تعا قديم وجوده ذاتي مستندا الى ذاته غير مسبوق بالعدم ولا معروض له والقدم صفة التي دلت
العاقل اما بالاستقلال او بملاحظة مقدمة مبرهنة متقررة في العقل مسلمة عند الكل وهي انه تعا مبدأ
لجميع ما سواه على انه لا شئ قبله ولا شئ معه في ديموميته التي كانت له في مرتبة ذاته المقدسة ومرتبة وجوده
الذي هو نفس ذاته القدسية وستعرف وجه دلالتها فقد بان لنا باقرار العامة اي باقرار عامة الموجودات
كلها بلسان الحال والامكان وبعضها بلسان المقال والبيان والاقرار ما من اقر بالحق اذا اعترف به او من اقر
الحق في مكانه فاستقر هو فيه قوله معجزة الصفة على الاول منصوب بنزع الخافض وهو الباء وان شددته
في مثله وعلى الثاني منصوب على المفعولية والمعجزة اسم فاعل من اعجزته بمعنى وجدته عاجزا او من اعجزته
بمعنى جعلته عاجزا او من اعجزه الشئ بمعنى فاته واضافتها الى الصفة والمراد بها القدم من باب اضافة
الصفة الى الموصوف اي الصفة المعجزة وانما وصفها بالاعجاز لانها تجدهم او تجعلهم لنباهة شانها عاجزين
عن ادراكهم كنهها وحقيقتها او عن اتصافهم بها او عن اقرارهم بانه تعالى قديم او لانها تفوتهم وهم فاقدون
لها ويحتمل ان يكون المعجزة مصدر عجز عن الشئ عجزا او معجزة بفتح الميم وكسر الجيم وفتحها للاضافة والانتساب و
ادنى ملابسة اي باقرار العامة بعجزهم عن تلك الصفة وعدم قدرتهم على الاتصاف بها هذا الذي ذكرناه في حل هذه
العبارة هو ملخص ما ذكره جمع من المتاخرين منهم السيد الداماد والمحقق الشوشتري مع زيادات سنحت للخاطر
وقال بعض الافاضل متعلق الاقرار محذوف والمعجزة اسم مفعول من اعجزه اذا فاته وصفة للعامة ومضافة الى
الصفة يعني بان لنا باقرار العامة بفقدان تلك الصفة وفواتها فيهم بانه تع قديم وفيه ان الاصل عدم الحذف
وان الاضافة اللفظية لا تفيد تعريف المضاف فلا تقع صفة للمعرفة وفي بعض نسخ لا يعتد به بهذه الصفة
وهو اظهر وفي كتاب عيون اخبار الرضا عم مع هذه الصفة والله اعلم انه لا شئ قبل الله ولا شئ مع الله في بقائه
اولا وابدا جميعا فلا ينافي ما تقرر من ان الانسان باق ابدا لا يموت بعد البعث وبطل قول من زعم انه كان قبله
كالقائلين بانه مركب فان الجزء قبل الكل او كان معه شئ كالقائلين بزيادة الوجود والصفات وشئ مرفوع على

بجزم

سبيل التنازع وذلك لانه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له واذا لم يكن خالقا لذلك الشيء لزم
تعدد الواجب لذاته ولزم ايض ان لا يكون جل شانه مبدا لجميع ما سواه وكلاهما باطل لانه لم يزل فكيف يكون
خالقا لمن لم يزل معه في مرتبة ذاته ووجوده والمخلوق يجب ان يكون بحسب الذات والوجود متاخرا عن الخالق
القادر وذلك لان وجوده تعالى عين ذاته فلو كان وجود شيء ما مع وجوده غير متاخر عنه كان ايض مع ذاته غير متاخر
عنها اصلا فلا تكون ذاته التي يفعل بالاختيار علة له لوجوب تقدمها على المعلول بحسب الرتبة والوجود
فقد ظهر ان القديم لا يجوز ان يكون معلولا للقادر خلافا للمبتدعة ولو كان قبله شيء كان الاول ذلك الشيء
لا هذا الذي هو القبل على الاطلاق وهو المسمى بالله وكان الاول بحسب هذا الفرض اولى بان يكون خالقا
للاول الذي هو الخالق لجميع ما سواه وهذا خلاف المتقرر الثابت من وجهين الاول ان لا يكون المبدا لجميع والثاني
ان يكون القديم الواجب حادثا ممكنا لان كونه بعد ان لم يكن وصف له بالحدوث اللازم للامكان ثم وصف
نفسه باسماء اي سمى نفسه بها او عرف نفسه بها وانما قال باسماء ولم يقل بمعانيها للدلالة على انه ليس له صفة
زايدة دعاء الخلق بالنصب على انه مفعول له مثل حذر الموت يعني وصف نفسه بالاسماء لاجل دعائهم اياه
بتلك الاسماء اذ خلقهم وتعبدهم يعني طلب منهم العبادة والتذلل وغاية الخضوع واراد ان يكونوا عبيدا له
وابتلاهم بالخير والشر واختبرهم بالمصائب والنوائب والجاء هم اليه ان يدعوه بها اي بتلك الاسماء التي وصف
بها نفسه فسمى نفسه الفاء لتفسير الوصف المذكور لا للتفريع سميعا بصيرا قادرا قائما ناطقا ظاهرا باطنا لطيفا
خبيرا قويا عزيزا حكيما عليما وما اشبه هذه الاسماء من الاسماء المشتركة بينه وبين خلقه الدالة على الذات
مع ملاحظة شيء من الصفات فلما راى ذلك من اسمائه الغالون المكذبون الغالي المتجاوز عن الحد من غلا
الامر يغلو غلوا اذا جاوز فيه الحد وهم قد جاوزوا الحد في اسمائه تعالى حين جعلوا مبادي اشتقاقها
موجودة خارجية زايدة عليه قائمة به وفي بعض النسخ القالون بالقاف من القلي وهو البغض وقد سمعونا
نحدث عن الله انه لا شيء مثله بحسب الذات ولا شيء من الخلق في حاله بحسب الصفات قالوا اخبرونا اذا
زعمتم انه لا مثل لله ولا شبه له كيف شاركتموه في اسمائه الحسنى فتسميتم بجميعها اذ هذه الاسماء وهي السميع
والبصير الى اخر ما ذكر تطلق عليكم ايض فان في ذلك اي في مشاركتكم معه في اسمائه دليلا على انكم مثله في
حالاته التي دلت عليها تلك الاسماء كلها او في بعضها دون بعض الترديد اما لعدم تحقق المشاركة في البعض
كافيا في مقام المناظرة والالزام اذ جمعتم الاسماء الطيبة وذلك دل على انكم مثله في المعنى اذ الاشتراك في المشتق
يقتضي الاشتراك في المشتق منه وفي كتاب التوحيد وكتاب عيون اخبار الرضا عم اذ جمعتم الاسماء
الطيبة ولما اشار الى منشا شبهتهم وتقريرها بان مشاركتكم معه في الاسماء يقتضي مشابهتكم ومماثلتكم
معه في المعنى لان الاسم دليل على المعنى المشترك بينكما اشار الى الجواب عنها وحاصله ان الاشتراك هنا من
باب الاشتراك في اللفظ دون المعنى بقوله قيل لهم ان الله تعالى الزم العباد اسماء من اسمائه على اختلاف المعاني
اي على سبيل الاشتراك في اللفظ دون المعنى وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين من جميع الوجوه

مثل العين للباصرة والذهب ولا يقع بذلك التماثل والتشابه بينهما هذا اذا كان ذلك للتمثيل ما لو كان
للتشبيه كما يشعر به ظاهر الكاف وظاهر الدليل الآتي المبني على الحقيقة والمجاز فالمراد بالمعنيين المختلفين
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المختلفان في بعض الوجوه والمتشابهان او المتناسبان بوجه اخر والمقصود من
التشبيه هنا هو جهة المغايرة والمخالفة دون المناسبة والمشابهة فان المعنى المجازي للحمار مثلا وهو الانسان
مخالف لمعناه الحقيقي وان كان اطلاق الحمار عليه باعتبار مناسبة خارجة عنه فاذا شبهنا العين بالحمار باعتبار
المعنى او شبهنا معناها بمعناه فلا شبهة في ان المقصود هو اظهار المخالفة وبيان المغايرة بين معنييها كما هي
بين معنيي الحمار ولما المناسبة التي بين معنيي الحمار فامر غير مقصود في هذا التشبيه اصلا فاندفع بذلك
ما عسى ان يقال هذا التشبيه يفيد اعتبار المناسبة او المشابهة بين علمه تعالى وعلم غيره وهذا مويد
للشبهة لا دافع لها والدليل على ذلك قول الناس الجائز عندهم الشايع بالسين المهملة والعين المهملة
وفي كتاب العيون قول الناس الجائز عندهم السايغ بالسين المهملة والغين المعجمة بمعنى الجائز والمذكور المهملة
هنا اصوب لخلوه من التكرار وهو الذي خاطب الله به الخلق فكلمهم بما يعقلون ليكون عليهم حجة
في تضييع ما ضيعوا من الايمان والاحكام والاخلاق فقد يقال للرجل كلب وحمار وثور وسكرة
السكر بضم السين المهملة وتشديد الكاف فارسي معرب الواحد سكرة وفي المغرب السكر بالتشديد
ضرب من الرطب منسبة بالسكر المعروف في الحلاوة وعلقمة واسد العلقم شجر مر ويقال للحنظل ولكل
شيء مر علقم كل ذلك على خلافه وحالاته اي على خلاف ما هو المقصود منه وضعا وخلاف حالاته وصفاته
المطلوبة منه حقيقة وحالاته عطف على الضمير المجرور بالاضافة بدون اعادة الجار كما في قوله تعالى واتقوا الله
الذي تساءلون به والارحام والدليل على امتناعه مدخول كما تستنبئه في صلة الرحم ان شاء الله تعالى
ومن لم يجوز ذلك فليجعل الواو بمعنى مع او ليقدر مضافا اي وخلاف حالاته وفي كتاب عيون اخبار الرضا
عليه السلام على خلافه لانه لم يقع الاسامي على معانيها التي كانت بنيت عليه هذا بيان وتوضيح لما قبله لان الانسان
ليس باسد ولا كلب فافهم ذلك رحمك الله اي ما يطلق عليه لفظ الانسان حقيقة ليس ما يطلق عليه لفظ
الاسد والكلب حقيقة فقد تقرر مما ذكر ان معاني الاسماء في الواجب مخالفة لمعانيها في غيره كما ان المعنى
الحقيقي للاسد مخالف لمعناه المجازي الذي هو الانسان الا ان الاسم فيما نحن فيه ليس في الواجب حقيقة
وفي غيره مجازا بل في كليهما حقيقة من باب الاشتراك في اللفظ فان العلم مثلا موضوع تارة للعلم القديم
الكامل القايم بالذات لا بالغير وتارة للعلم الحادث الناقص القابل للعدم سابقا ولاحقا القايم بالغير
ولا شبهة في ان هذا المعنى مخالف لذلك المعنى والاشتراك بينهما انما هو في لفظ العلم ولما نظر بعض المحققين
الى هذا الدليل ووجد الاسد ونحوه من الاسماء حقيقة في معانيها الاصلية ومجازا في الانسان ظن ان
الاسماء الكمالية ايض كذلك فقال معناه كما ان تلك الاسماء لا يستحقها حقيقة الا معانيها الاصلية
ولا تقع على الرجل حقيقة بل يقع عليه مجازا كذلك الاسماء الكمالية لا يستحقها حقيقة الا الذات المقدسة

ولا تقع على الكاملين من الخلق حقيقة بل تقع عليه مجازا من حيث انهم مظاهر اسمائه خالقهم وفيه
ان اراد بالمجاز في قوله الاسماء الكمالية تقع على الخلق مجازا الاستعارة ليوافق الامثلة المذكورة في الدليل
فان الاسد ونحوه استعارة في الانسان يرد عليه ان الاستعارة مبنية على التشبيه وقد مر مرارا انه
لا يجوز تشبيه شيء بالله بوجه من الوجوه وان اراد به مجازا مرسلا لعلاقة السببية والمسببية كما
يشعر به لفظ المظاهر يرد عليه انه على تقدير جوازه ذلك هنا فان المناسبة بين المقيس والمقيس عليه فان
المقيس عليه استعارة وان اكتفى في المناسبة بمجرد التجوز وان كان هذا نوعا منه وذلك نوعا اخر
فليقل بالاشتراك اللفظي كما هو ظاهر سياق الحديث وليكتف في المناسبة بما ذكرنا سابقا من مجيء
الاختلاف بين المعنيين ولما اشار اجمالا الى اختلاف معاني الاسماء بين الخالق والخلق اراد ان يشير
الى تفصيل بعض ذلك وتوضيحه ليقاس عليه البواقي فقال وانما سمي الله بالعلم المراد بالعلم العالم بذكر
المشتق منه مقام المشتق او المراد بالتسمية الوصف وقال ذلك للتنبيه على ان العلم عين ذاته
وفي كتاب العيون وانما تسمى الله بالعالم على صيغة المشتق بغير علم حادث علم به الاشياء يعني سمي بعلم
قديم كامل من جميع الجهات هو عين ذاته الحقة التي هي العلم بالاشياء كلها كليها وجزئيها على نحو واحد
لا بعلم حادث زائد عليه قائم به علم به الاشياء لاستحالة الجهل عليه في مرتبة ذاته وامتناع اتصافه
بالحوادث استعان به على حفظ ما يستقبل من امره كالبشر فانه يستعين بعلم حادث له بالكليات
على حفظ تفاصيل جزئياتها الواردة عليه في مستقبل احواله والروية فيما يخلق من خلقه ما مصدرية
والروية عطف على الحفظ وفيه اشارة الى ان علمه بالاشياء ليس علما اجماليا يستعين به على الروية والفكر
ليجد وجه المصلحة فيما يخلق من خلقه كما هو شان ارباب الصنايع فانهم يتصورون اولا امرا مجملا
ثم يحصل بخطورها بالهم في اثناء الصنع ما له مدخل في تمامه وكماله ويصنعونه تكميلا لصنايعهم
وعطفها على علم حادث اي انما سمي الله بالعلم لغير الروية الى اخره ايضا محتمل والمتكلمون بعضهم قالوا
انه تعالى عالم بجميع افعاله قبل الايجاد لا من طريق اصلا لا من حس ولا من روية ونظر واستدلال سالوا علم
انفسهم وقالوا لم زعمتم ذلك ولم لا يجوز ان يكون قد فعل افعالا مضبوطة ثم ادركها فعلم كيفية
صنعها بطريق كونه مدركا لها فاحكمها بالروية بعد اختلالها واضطرابها ثم اجابوا عن ذلك بانه
لا بد ان يكون قبل ذلك عالما بمفردات بعضها فوجب ان يعلم كذلك باسرها لعدم التخصيص و
رد هذا الجواب بانه لا يلزم من العلم بمفردات الفعل العلم بالفعل فقولكم لا بد ان يكون عالما
بمفرداتها قبل فعلها مصادرة على المطلوب والجواب الحق انه لو علمها بعد ان لم يعلمها لزم الجهل
وهو نقص لا يليق بجناب القدس ولكان علمه بها حادثا في ذاته فيلزم ان يكون جل شانه محلا للحوادث
وهو محال فيفسد ما مضى مما افنى من خلقه يفسد من افسدت الشيء لعدم كونه على وجه المصلحة
والمفسدة خلاف المصلحة وهو عطف على يخلق وصح ذلك لان ما مصدرية كما اشرنا اليه ولو جعلت

موصولة

علم ص
موصولة او موصوفة لم يصح وما مضى معطوفة وما افنى بيان لما مضى والمقصد الله اعلم انه ليس له حادث
استعان به على الروية والتفكر في الخلق والايجاد والافناء والافساد وكما لا يتفكر في استصلاح
ما يخلق كذلك لا يتفكر في استصلاح ما يفسد لعدم وقوعه على وجه المصلحة كما هو شان الفاعل بالعلم
الحادث الناقص الذي يستكمل في الصنايع بالتجربة وتكرر الافاعيل والى هذا المعنى اشار امير المؤمنين ع
بقوله ومنشئهم بلا اقتداء ولا تعليم ولا احتذاء مثال صانع حكيم ولا اصابة خطاء ومعنى قوله عليه السلام
ولا اصابة خطاء انه لم يخلق اولا اتفاقا على سبيل الاضطراب والخطاء في المصلحة من غير علم منه على وجهها
ثم علم بعد ذلك بالروية والتفكر واسد ما فعلوا وسدد ركت فعله على وجه المصلحة واحكمه لما لزم بحصول
ذلك العلم وبعينه كان جاهلا ضعيفا هذه الجملة اما في محل الجر على انها صفة اخرى لعلم حادث او في
محل النصب على انها حال عنه وما في لما موصولة او موصوفة والعائد اليها اسم الاشارة والضمير المنصوب
في قوله لم يحزه راجع اليه سبحانه ويغيبه على صيغة المضارع بالغين المعجمة والباء الموحدة بعد الياء
المثناة من تحت من الغيبة والاصل يغيب عنه بالحذف والايصال وهو عطف على قوله لم يحزه
وفي بعض النسخ لم يتغيبه على صيغة الماضي من باب التفعل والاصل فيه تغيب عنه وفي كتاب العيون
ويعنه على صيغة المضارع المجزوم من الاعانة لكونه معطوفا على مدخول لم كما انا لو رأينا علماء الخلق
انما سموا بالعلم في كتاب العيون ايضا بالعلم خلافا لما تقدم لعلم حادث قائم بذواتهم بعدما لم يكن
اذ كانوا فيه جهلة بفتح الجيم والهاء جمع جاهل وفي كتاب العيون قبله بدل فيه وكون علماء الخلق
جاهلين امر ظاهر فان اكثرهم كانوا خالين عن العلم في بدء الفطرة ثم حصل لهم العلوم بالتجربة والممارسة
وبعضهم وان لم يكن خاليا عنها كالنفوس الهيولانية العالية والعقول المجردة النورانية لكن
في مرتبة ذاته الممكنة العارية عن حلية العلوم كان جاهلا وانما اتصف بالعلم بعد ملاحظة الذات
وتكميلها فهو في مرتبة الذات كان جاهلا بخلاف الحق جل شانه فان علمه في مرتبة ذاته العالمة
بكل شيء من كل جهة بالفعل لانه عينها وربما فاتهم العلم بالاشياء لعروض النسيان والغفلة
فعادوا الى الجهل كما كانوا فيه اولا وانما سمي الله عالما لانه لا يجهل شيئا لان ذاته الحقة القديمة
عالم بجميع الامور مستقبلها وماضيها كليها وجزئيها بحيث لا يتفكر ولا يتروى ولا يزيد علمه
ولا ينقص ولا يتغير ولا يتبدل ولا يجهل ولا ينسى وبالجملة علمه هو الذات القدوسية الحقة
وعلم غيره صفة فائقة قائمة بذات فاقرة فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم واختلف المعنى على
ما رايت فاطلاق العالم على الخالق والمخلوق كاطلاق العين على الباصرة والذهب والاشتراك بينهما
انما هو في الاسم دون المعنى وسمي ربنا سميعا لا بخرت فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به بل يسمع بما
يبصر ويبصر بما يسمع وهو نفس ذاته المقدسة والخرت بفتح الخاء المعجمة وضمها وسكون الراء المهملة
قبل التاء المثناة من فوق الثقب في الاذن وغيرها وفي كتاب العيون لا بخرت فيه كما ان خرتنا في كتاب العيون

كما ان جزئنا الذى به نسمع الاصوات الداخلة فيه الواصلة الى القوة المنبثة على العصب المفروش
تحته وهذا العصب محل لهذه القوة المدركة للصوات والجزء طريق لوصول الصوت اليها
لا نقوى به على البصر اى على ادراك المبصرات لان لهذا جزءا آخر نختص به ولما اشار الى ان سمعه للاصوات
ليس بشق الاذن وخرقه كما فى الانسان لتنزهه عن الجسمية والآلة السميع عليه انه لا يخفى
عليه شئ من الاصوات حتى صوت الذرة فى الفلات وحسيس النملة على الصفات ليس على حد
ما سمينا نحن سمينا على صيغة المجهول ونحن تاكيد للضمير المرفوع المتصل يعنى ليس تسميه
تعالى بالسميع على حد تسميتنا به وعلى معناه فقد جمعنا الاسم بالسميع اى التسمية به وجمعنا اما بسكون
العين على صيغة المتكلم مع الغير او بفتحها على صيغة الغايب المذكر والاسم على الاول منصوب
على المفعولية وعلى الثانى مرفوع على الفاعلية واختلف المعنى لان السمع فى الواجب هو العلم با
لمسموعات بنفس الذات لا بالاداة وفينا ادراك المسموعات بالشقوق والاخرات وهذا بخلف لذلك
لان العلم بالمسموعات من جهة الالات غير العلم بها لا من جهتها لا يقال هذا انما يثبت التخالف بين
هذين المقيدين لا مطلقا لوقوع التشابه بينه وبيننا فى الجزء المشترك بينهما وهو العلم بالمسموعات
لانا نقول قد عرفت انه ان علمه مخالف لعلمنا فلا نعيده وهكذا البصر لا بجزء منه ابصر فى كتاب
العيون وهكذا البصير على وزن فعيل لا لجزء به ابصر يعنى ليس ابصاره بالعين ولا ادراكه للمبصرات
بحاسة البصر لتنزهه عن الحواس كما انا نبصر بجزء فى كتاب العيون بجزء لا ينتفع به فى غيره اى كما انا
نبصر المبصرات بجزء العين لا ننتفع بذلك الجزء فى غير الابصار لانه طريق لادراك المبصرات
فقط ولكن الله بصير لا يحتمل شخصا منظورا اليه اى لا ينطبع صورة المنظور اليه ومثاله
فى ناظره لعدم وجود الناظر له وفيه دلالة على ان الابصار بالانطباع ويمكن ان يراد بالشخص الآلة
الباصرة التى يمكن النظر اليها وقيل الاحتمال هنا بمعنى المشقة يقال احتمله اى تكلف مشقة فى
ابصار شخص منظور اليه وفى بعض نسخ هذا الكتاب وفى كتاب العيون لا يجهل من الجهل فى موضع
لا يحتمل وهو الاظهر فقد جمعنا الاسم الفعل هنا ايضا يحتمل الوجهين ولتخلف المعنى لان ابصارنا
بالنواظر والاخرات وابصاره هو العلم بالمبصرات بنفس الذات والحاصل ان البصر والبصير فى الخالق
نفس الذات وفينا الآلة والنفس الفاقرة من جميع الجهات فلا اشتراك هنا الا فى مجرد الاسم
وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق فى كبد كما قامت الاشياء الكبد بفتح الكاف
والباء الشدة والمشقة والساق ساق قدم ويمكن ان يراد بها هنا السبب اى ليس قيامه على
معنى قيام على سبب يقيمه كسائر الاشياء الموجودة القائمة باسبابها ويؤيده بقاء الاشياء على عمومها
وعدم الاحتياج الى تخصيصها بذوات السوق ولكن قائم يخبر انه حافظ اى ولكن قولنا هو قائم
يخبر انه حافظ للخلق والخلائق واحوالهم وآثارهم ومتول لحفظها واصلاحها ورعايتها وتدبيرها و

ما كان

ولما كان هنا مظنة ان يقال اطلاق القائم على الحافظ غير متعارف اشار الى انه شايع فى المحاورات
بقوله كقول الرجل القائم بامرنا فلان اراد بالقائم الحافظ الضابط المدبر فى امورهم لا القائم بالساق
ولو اريد هذا لكان المقصد منه على سبيل الكناية هو الحفظ والله هو القائم اى الحافظ على كل نفس بما كسبت
من الخير والشر والواو اما للحال او للعطف على قوله كقول الرجل او على مقول القول والقائم ايضا فى كلام الناس
الباقى اى الثابت الوجود ازلا وابدا على امتناع ان يسبقه او يلحقه عدم ويقال للباقى بهذا المعنى الازلى
الابدى ولا يستحق هذا الاسم الا هو والقائم ايضا يخبر عن الكفاية كقولك للرجل قم بامر بنى فلان اى اكفهم مؤنتهم
وساير ما يحتاجون اليه والله سبحانه هو الكافى على الاطلاق لانه يكفى بلا معاناة ولا آلة جميع ما يحتاج اليه
عالم الامكان من الوجود والصفات والكمالات والاسباب والارزاق وغيرها او بما لم يذكره لان شهرته
كفت مؤنة ذكره وبالجملة القائم اذا اطلق عليه سبحانه يراد به الحفظ او البقاء او الكفاية لا القيام على ساق
والقائم منا على ساق اى على ساق القدم او على سبب يقيمه ولا يتحقق شئ من هذين المعنيين فيه جل
شانه لتنزهه عن الجسمية والقدم والساق والسبب فان قلت القائم قد يخبر فى الخلق عن الحفظ والكفاية
والبقاء اما الاولان فقد صرح به عليه السلام واما الاخير فلان الباقى يصدق على الجنة والنار و
النفوس المجردة والبدن بعد بعثه وغيرها مما كان وجوده ابديا بل يصدق على الموجود وان كان منقطع
الوجود فى الطرفين فصرف القيام عن ظاهره الى هذه المعانى لا ينفع لوقوع التماثل والتشابه فيها قلت هذا ممنوع
اما اولا فلان هذه المعانى فينا تابعة للقيام على ساق لانه قد يجعل كناية عنها وفى الواجب غير تابعة له واما
ثانيا فلان هذه المعانى فينا صفات حادثة ناقصة قائمة بنا مستندة الى الالات والاسباب معتبرة فى تحققها
وفى الواجب يعتبرها العقول على الوجه الاكمل للذات المقدسة بذاته من غير اعتبار صفة زايدة قديمة
او حادثة تحل فيه لتعاليه عن التحديد والتوصيف فلا اشتراك فيها ايضا الا بحسب الاسم فقد جمعنا الاسم و
لم يجمع المعنى ان كان جمعنا بسكون العين كان لم يجمع بالنون وان كان بفتحها كان لم يجمع بالياء المثناة
من تحت والتقدير لم يجمعنا المعنى والاخير وان كان خلاف الظاهر لاحتياجه الى الحذف ومخالفته لظاهر
ما سبق لكن يؤيده ما نقله الصدوق فى كتابى العيون والتوحيد بقوله ولم يجمعنا المعنى واما
اللطيف فليس على قلة فى الحجم وقضافة فى الجسم والقضف محركة وكعنب الدقيق والنحيف وقد قضف
بالضم قضافة فهو قضيف اى نحيف وصغر فى المقدار لان كل ذلك من صفات الجسم والجسمانيات وقدس
الحق منزه عنها ولكن ذلك على النفاذ فى الاشياء اى ولكن الله لطيف على معنى نفاذ علمه وقدرته وحكمته
فى الاشياء الصغار والكبار الا ترى كيف نفذت فى الذرة والبعوضة وما هو اصغر منهما وفى غيرهما من
الحيوانات والنباتات والجمادات والمعادن والارضين والسموات وما فيهن وما بينهن مما يعجز عن
ادراك قليله منها ومن منافعها وخواصها وآثارها والالباب والامتناع من ان يدرك اى امتناعه من ان
يدرك ذاته وصفاته من جهة العقل والحواس بحد ونهاية ورسم يحيط بهما وبالجملة لطفه عبارة عن نفوذ

علمه وقدرته في الغير وعدم نفوذ علم الغير وقدرته فيه ثم اشار الى ان اطلاق اللطف على النفاذ غير بعيد لانه
مستعمل في محاورات الناس ايضا بقوله كقولك للرجل اي لاعلامه واخباره لطف عني هذا الامر يعني لم ينفذ فيه
فهمي ولم يبلغ اليه عقلي ولطف فلان في مذهبه وقوله اذا دق طريقهما وخفي ماخذهما ولم ينفذ فيهما العقل
يخبرك في محل النصب على انه حال عن مفعول القول او في محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف اي هذا القول
يخبرك انه غمض فيه العقل وفات الطلب غمض بفتح الميم او ضمها غار والغموض الغور والغامض من الكلام
خلاف الواضح والطلب بفتح اللام مصدر بمعنى المفعول يعني غار فيه العقل وفات مطلوبه ولم يبلغ لدقته و
لو كان غمض مشددة الميم من تغميض العين وهو لطباق اجفانها كان في الكلام استعارة مكنية وتخييلية
وهو مع ذلك كناية عن عدم ادراك المط وفي كتاب العيون والتوحيد للصدوق ره انه غمض فبهر العقل
وفات مطلوبه بهر على البناء للمفعول من البهر بالفتح وهو الغلبة يقال بهره اذا غلبه فهو مبهور اي مغلوب
يعني هذا القول يخبرك ان ذلك الامر غامض له غور بعيد بهر العقل وغلبه لانقطاع ادراكه وانسداد
سبيله قبل الوصول اليه وهذا اظهر وانسب بالمقام لافادته صريحا ما هو علة لفوات الطلب اعني غور ذلك
الامر وعاد متعمقا متلطفا اي صار ذلك الامر اعمق وادق لا يدركه الوهم لبعد عمقه وغاية دقته و
خفاء سبيله فهكذا لطف الله تبارك وتعالى عن ان يدرك بحد
او يحد بوصف اي عن ان يدرك شرح حقيقة ذاته او ما له من كمال صفاته بالتحديد والتعيين
اما الاول فلانه لا حد لحقيقته واما الثاني فلانه ليس لما يعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية يقف
عندها فيكون العقل حادا له واللطافة منا الصغر والقلة المستلزمان لعسر ادراك المتصف بهما و
صعوبة نفوذ العقل فيه والطافة في الواجب ليس بمعنى الصغر والقلة كما عرفت فقد جمعنا الاسم اي اسم
اللطيف واختلف المعنى لان اللطافة منا صفة حادثة قائمة بنا وفيه جل شانه علمه الذي هو نفس ذاته الحقة
باعتبار نفوذه في جميع الاشياء والاختلاف بينهما لا يشتبه على ذي عقل واما الخبير اذا اريد به سبحانه
فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يفوته ليس للتجربة ولا للاعتبار بالاشياء يعني انه تعالى خبير بمعنى انه لا يبعد
عنه شيء من الاشياء ولا يغيب عنه امر من الامور وليس خبرته بالاشياء وعدم بعد شيء عنه مستندا
الى التجربة والتكرار ولا الى النظر والاعتبار وهو العبور من علم الى علم اخر وفيه اشارة الى ان علمه ليس
بضروري ولا نظري فعند التجربة والاعتبار علمان احدهما تجربي ضروري والاخر اعتباري نظري
وفي كتاب العيون فيفيده التجربة والاعتبار علما وهو الاصوب والاظهر ولولاهما ما علم اي لولا التجربة
والاعتبار ما علم شيئا ضرورة ان انتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب والمراد بالتجربة ما عدا طريق
الاكتساب فيشمل طرق الضرورة كلها ولما اشار الى ان علمه ليس للتجربة والاعتبار بين ذلك وانتجه بقوله
لان من كان كذلك كان جاهلا يعني من استفاد علمه بالتجربة والاعتبار كان جاهلا قبلهما بالضرورة
والله لم يزل في مرتبة ذاته الحقة من كل جهة خبيرا بما يخلق غير متصف بالجهل اصلا فليس علمه مستفادا

منهما والخبير من الناس المستخبر عن جهل المتعلم الاستخبار السؤال عن الخبر ولعل المقصود انه يعتبر في مفهوم
الخبير اذا اطلق على الناس زيادة الاعتمال وهي الاتصاف بالخبر يعني العلم بعد الطلب والتعلم من الغير مع
جهل سابق ولا يبعد ان يكون الاستخبار اشارة الى طلبه بالتجربة ونحوها والتعلم اشارة الى طلبه بالاعتبار
فيكون فيه اشارة الى اعتبار ماخذ العلم وطريقه في هذا المفهوم وقد جمعنا الاسم واختلف المعنى كما عرفت
ان خبره تعالى في مرتبة الذات بل هو نفس الذات بلا استخبار ولا تعلم ولا جهل سابق وخبرنا بعد مرتبة
ذواتنا وبعد هذه الامور فافترقا وتباينا ولا يبعد ان يكون الخبير اخص من العالم اما في الواجب فلانه
عبارة عن العالم بدقائق الاشياء وحقائقها والعالم فيه اعم منه واما في غيره فلانه عبارة عن العالم من جهة
التجربة والاعتبار ومن جانب التعلم والاستخبار على ان يكون هذه الامور معتبرة في مفهومه والعالم في غيره
اعم منه لعدم اعتبار هذه الامور في مفهومه وان كان لا يخلو عنها واما الظاهر واعلم ان للظاهر ستة معان
على ما يستفاد من سياق الحديث بعضها مختص بالخالق وبعضها مختص بالخلق ومن ههنا يظهر ان الاشتراك
ليس لا بحسب الاسم الاول العالي المرتفع بمعنى الراكب فوق شيء وهو من قولهم ظهر فلان السطح اذا علاه وحقيقته
صار على ظهره كما صرح به في المغرب الثاني البارز بنفسه المعلوم بحده وهو من قولهم ظهر فلان اذا خرج وبرز
وهذان المعنيان مختصان بالخلق لاستحالة اتصاف الخالق بهما الثالث الغالب على جميع الاشياء بالقهر
والقدرة عليها من قولهم ظهر فلان على عدوه اذا غلبه الرابع البين وجوده باثاره لكل احد من قولهم
ظهر هذا الشيء اذا تبين وجوده باثاره الخامس العالم بجميع الاشياء بحيث لا يخفى عليه شيء منها السادس المدبر
لجميع الاشياء ولكل ما يرى منها وكان هذين المعنيين ماخوذان من المعنى الثالث لاعتبار الغلبة فيهما بالعلم
والتدبير وهذه الاربعة مختصة به سبحانه والى هذا التفصيل اشار بقوله فليس من اجل انه علا الاشياء بركوب
فوقها وقعود عليها وتسنم لذراها سنام كل شيء اعلاه وتسنمه اذا علاه واسنم الدخان اذا ارتفع و
الذرى بضم الذال المعجمة وكسرها جمع الذروة كذلك وهي اعلى الشيء وفوقه ولكن ذلك اي كونه ظاهرا وعلوه
على الاشياء لقهره ولغلبته الاشياء وقدرته عليها فمعنى الظاهر انه العالي على جميع الاشياء بمعنى انه قاهر قادر
عليها فلا يعجزه ولا يفوته ولا يغلبه ولا يسبقه احد كقول الرجل ظهرت على اعدائي اي غلبت عليهم واظهرني الله
على خصمي اي غلبني عليه تغليبا يخبر عن الفلج والغلبة الفلج بالفتح الظفر وقد فلج الرجل على خصمه اذا غلب و
افلجه الله عليه اذا جعله غالبا والاسم الفلج بالضم فهكذا ظهور الله على الاشياء فظهوره ليس ظهورا مكانيا حسيا
بل هو قهره وغلبته على جميع الاشياء واستيلاؤه عليها بالايجاد والابقاء والافناء ووجه اخر انه الظاهر لمن اراده
اي الظاهر لكل من اراده بحججه الباهرة وبراهينه الظاهرة وشواهد اعلامه النيرة الدالة على وجوده وثبوت
ربوبيته وصحة وحدانيته اذ لا موجود الا وهو يشهد بوجوده ولا مخترع الا وهو يعرب عن توحيده
ولا يخفى عليه شيء هذا وجه اخر غير ظهوره للغير وهو ظهور الغير له بنفس ذاته الحقة التي هي العلم بجميع
الاشياء وقد عرفت انه من توابع الغلبة اذ فيه غلبة على الاشياء بنفوذ علمه فيها واحاطته بها وانه مدبر لكل ما يرى

علی وفق الحکمة المقتضیه للنظام الاکمل وهذا ایضا وجه آخر لظهوره غیر ما ذکر وتابع للغلبة کما اشرنا الیه و تخصیص
المرئی بالذکر باعتبار انه مناسب لوصفه تعالی بالظهور فای ظاهر اظهر و اوضح من الله تعالی متفرع علی الوجوه
الاربعة او تعلیل لها لانک لا تعدم صنعه حیث ما توجهت فهو الظاهر وجوده بعجائب تدبیره وغرائب تقدیره
للمتفکرین والواضح ثبوته وعلمه بانشاء الاجرام العلویة وابداع الاجسام السفلیة للناظرین وفیک من آثاره
ما یغنیک لان ما فی الانسان من طرائف الصنع ولطائف التدبیر تغنیه فی معرفة صانعه عن سائر المبدعات
العجیبة والمخترعات الغریبة والظاهر مثل البادر بنفسه للناظرین وانما قال بنفسه لانه تعالی ایضا بارز لکن بروزه
بحجه وآثاره وللعقول بحده للحادثین یعنی المعلوم بشرح حقیقة ذاته وصفاته وعالم من لطائفه ونهایاته والظاهر
بمنایه العالی علی الشیء بالرکوب علیه ولم یذکره اما للاقتصار مع الایماء الیه فی صدر الکلام او لان البارز
بنفسه یصدق علیه ایضا فقد جمعنا الاسم ولم یجمعنا المعنی للتغایر والتخالف بین معنییه فی الموضعین لان
ظهوره تعالی کما عرفت واما الباطن فلیس علی معنی الاستبطان للاشیاء بان یغور فیها کغور الغائص فی الماء
وغور بعض اجزاء الجسم فی داخله علی مقابل ما فی ظاهره وغور المتمکن ودخوله فی مکانه فلا یصح ان یقال هو فی
کذا علی الحقیقة ولکن ذلک منه علی استبطانه للاشیاء علما وحفظا وتدبیرا یعنی ان الاستبطان منه تعالی
محمول علی استبطان کل واحد من علمه وحفظه وتدبیره للاشیاء الجلیة والخفیة ودخوله فیها وتعلقه بباطنها
کتعلقه بظاهرها فلا تفاوت بین التعلقین باعتبار کون المتعلق وظهوره اذ کل کامن بالقیاس الینا فهو ظاهر
بالقیاس الیه جل شانه ویقرب منه ما قیل من ان الباطن هو اللطیف اذ المراد انه یعلم بواطن الامور وان
دقت ولطفت ولما اشار الی ان الباطن بمعنی العالم بباطن الاشیاء اشار الی ان ذلک متعارف فی اللغة
والعرف دفعا لتوهم الانکار بقوله کقول القائل ابطنته علی صیغة المتکلم وحده من باب الافعال بمعنی خبرته
وعلمت مکتوم سره یفهم منه شیئان احدهما وهو لیس بمقصود هنا ان خبرته بمعنی علمته قال الجوهری
تقول من این خبرت هذا الامر ای من این علمت والاسم الخبر بالضم وهو العلم بالشیء والخبیر العالم والثانی
وهو المقصود هنا لیکون دلیلا علی ما سبق من ان ابطنته بمعنی علمته ولما کان هذا الکلام من معدن الفصاحة
والبلاغة لا یرد انه لم یثبت فی اللغة ان ابطنته بمعنی علمته وانما الثابت ان بطنته علی صیغة المجرد بمعنی علمته
ففی النهایة الاثیریة والصحاح بطنت هذا الامر عرفت باطنه ومنه الباطن فی صفة الله تعالی ولا حاجة الی ما قیل
من ان الصیغة من المجرد والهمزة للاستفهام والتاء ضمیر الخطاب والباطن مثل الغائب فی الشیء المستتر ده
المستتر خبر بعد خبر ای المستتر بالشیء کاستتار الاجزاء الباطنة للجسم بالاجزاء الظاهرة واستتار الجسم
بالحجاب وامثال ذلک وقد جمعنا الاسم واختلف المعنی اذ البطون فینا من جهة الاستتار والحجاب وهو سبحانه
منزه عنهما وفیه سبحانه علمه بنفس ذاته المقدسة بباطن جمیع الاشیاء وان دق وبعد عن الحواس ولا یتصف به
واما القاهر فلیس علی معنی علاج ای عمل ومزاولة ومدافعة ونصب النصب بالتحریک التعب من نصب
بالکسر ینصب اذا تعب وانصبه غیره وبالفتح والسکون المعاداة من نصبت لفلان بفتح العین اذا عادیته

وبالضم

وبالضم والسکون الشر والبلاء ومنه قوله تعالی حکایة مسنی الشیطان بنصب وعذاب ولا احتیال ومداراة
ومکر فی الصحاح مداراة الناس تهمز ولا تهمز وهی المداجاة والملاینة وفی المغرب المداراة المخاطلة وبالهمزة مدافعة
ذی الحق عن حقه والاحتیال والمکر متقاربان قال فی الصحاح المکر الاحتیال والخدیعة ولا یبعد ان یقال الاحتیال
هو استعمال الرویة وارتکاب الخدیعة لایصال الضرر الی الغیر کما یقهر العباد بعضهم بعضا علی المعانی المذکورة
وللمقهور منهم یعود قاهرا والقاهر یعود مقهورا لان القاهریة علی المعانی المذکورة لیست من الصفات اللازمة
لذات القاهر بل هی من العوارض التی یجوز انفکاکها عن المعروض فیجوز ان یصیر القاهر فی وقت ما لوقوع
تدبیره علی وفق مدعاه مقهورا فی وقت آخر لعدم وقوع تدبیره علی ذلک او لوقوع تدبیر المقهور علی تدبیره
وغلبته علی تدبیر القاهر کما یشاهد ذلک من تدبیرات السلاطین بل من تدبیرات افراد الناس فی مقاصدهم
ولکن ذلک ای معنی القاهر من الله تعالی ان جمیع ما خلق ملبس به الذل لفاعله ملبس اسم مفعول من الالباس
والذل فاعله وفیه استعارة مکنیة وتخییلیة بتشبیه الذل باللباس واثبات الالباس له ولفظ فاعله وقع
موقع الضمیر للاشارة الی ما هو سبب للذل الجمیع وقلة الامتناع لما اراد به الظاهر انه عطف علی الذل وعطفه
علی ان ایضا محتمل وذل الخلائق لفاعلهم القدیم القاهر یعود الی دخولهم فی ذل الامکان تحت غلبته واحتیاجهم
فی اسر الحاجة الی کمال قدرته بحیث لا یقدرون علی الامتناع لما اراد من ذواتهم وصفاتهم وهیئاتهم ومقادیرهم
وکمالاتهم ونفعهم وضرهم وخیرهم وشرهم للزوم حاجتهم فی الذوات والصفات وجمیع الحالات الیه ورفعهم ای
الامکان والافتقار من جمیع الجهات بین یدیه ولعل لفظ القلة اشارة الی صدور الامتناع عن بعضهم قلیلا
فیما اراد منهم من افعالهم الاختیاریة ولکن لیس ذلک لقهرهم وغلبتهم علیه بل لانه ترکهم علی حالهم ولم یجبرهم
تحقیقا لمعنی التکلیف والاختبار لم یخرج منه طرفة عین ان یقول کن فیکون الظاهر انه حال عن فاعله او عن فاعل
اراد وضمیر منه راجع الیه وان یقول فاعل لم یخرج منه سبحانه فی سلطانه علی الخلق وقهره علیهم طرفة عین
هذا الوصف اعنی قوله کن فیکون وفیه اشارة الی انه القاهر الذی لا یعود مقهورا ابدا بخلاف القاهر منا وانما
قلنا الظاهر ذلک لانه یحتمل ان یکون حالا عما ذکر ویکون فاعل لم یخرج ضمیرا راجعا الیه ویعود ضمیر منه
الی القاهر ویجعل ان یقول بدلا عن ضمیر منه یعنی لم یخرج الفاعل وهو الله تعالی من کونه قاهرا علی الخلق ومن
ان یقول کن فیکون طرفة عین وفیه ایضا اشارة الی ما ذکر ویحتمل ایضا ان یکون حالا عن ضمیر به او عن مفعول
ما خلق وضمیر منه راجع الی لباس الذل الا ان فی ربط ان یقول بما قبله خفاء یزول بالتقدیر ای ان
یقول له یعنی لم یخرج المخلوق من لباس الذل فی حدوث ذاته وصفاته ووجوده وبقائه آنا ومن ان یقول الله
تعالی له کن فیکون طرفة عین وفیه اشارة الی ان الممکن فی بقائه یحتاج الیه سبحانه وسر ذلک ما اشار الیه جماعة
من المحققین منهم بهمنیار فی التحصیل من ان کل ممکن بالقیاس الی ذاته باطل وبه تعالی حق کما یرشد الیه قوله
تعالی کل شیء هالک الا وجهه فهو آنا فآنا یحتاج الی ان یقول له الفاعل الحق کن ویفیض علیه الوجود بحیث
لو امسک عنه هذا القول والافاضة طرفة عین لعاد الی البطلان الذاتی والزوال الاصلی کما ان ضوء الشمس

لو نال من سطح المستضيء لعاد الى ظلمته الاصلية والقاهر منا على ما ذكرت ووصفت فقد جمعنا
الاسم واختلف المعنى كيف وقهرنا ينادي بالعجز والنقصان وقهره ينادي بكمال الغلبة والسلطان
فسبحان من قهر الجبابرة بالموت والنكال وغلب القياصرة بدون السيف والنصال وهكذا جميع
الاسماء وان كنا لم نستجمعها كلها مثل الرازق والباري والقدوس والقيوم وغيرها لك من الاسماء
التي لم تقع التسمية بها في الخلق فقد يكتفي الاعتبار بما القينا اليك فان العاقل اللبيب يعرف في جميع
اسمائه ما يليق به بالقياس الى ما ذكر ولو وقعت التسمية بها في الخلق لعرف الفرق بين المعنيين والله
عونك وعوننا العون الظاهر على الامر والجمع الاعوان في ارشادنا الى الحق وتوفيقنا القبوله وفي تقديم
الدعاء للمخاطب اولا وضمه الى انفسهم القدسية ثانيا تعطف به وايماء الى كمال القرب بينهم وبين شيعتهم
التابعين لاقوالهم باب تاويل الصمد لعل المراد بالتاويل ههنا معنى التفسير وهو كشف معناه لا المعنى
المصطلح وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى ما هو اخفى منه علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل
بن زياد عن محمد بن الوليد ولقبه شباب الصيرفي عن داود بن القسم الجعفري من اولاد جعفر بن
ابي طالب ع ثقة جليل القدر قال قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ما الصمد قال
السيد المصمود اليه في القليل والكثير سأل بما عن شرح اسم الصمد فلذلك اجاب عليه السلام
به واشار بذكر القلة والكثرة الى ان المعتبر في مفهوم الصمد هو كونه مرجوعا اليه في الحوائج كلها
قليلها وكثيرها حقيرها وكبيرها للتنبيه على ان الاحق بهذا الاسم هو الغني عن الغير من كل وجه
وان اطلاقه على غيره انما هو على سبيل التجوز والاضافة اذ كل سيد سواه فهو في ربقة الحاجة الى الغير
فليس مصمودا اليه في الجميع عدة من اصحابنا عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد
الرحمن عن الحسن بن السري عن جابر بن يزيد الجعفي قال سألت ابا جعفر ع عن شيء من التوحيد فقال
ان الله تباركت اسماؤه اي تطهرت عن المعايب والنقصان كذا فسره عياض وقال القرطبي تباركت
اسماؤه معناه كثرت صفات جلاله وعظمته التي يدعى بها اشار بهذا الوصف الى فائدة وضع اسمائه
تعالى وهي انه يدعوه الخلايق بها في حوائجهم كلها وتعالى في علو كنهه ان يدرك احد سواه وكنه الشيء
حقيقته التي هو بها هو واحد لا ثاني له في الوجود الذاتي ولا كثرة له في ذاته وصفاته فذاته ليست
بمتجزية ووجوده وصفاته ليست بزائدة ولم يفقد شيء من كمالاته بل كل ما ينبغي له فهو له بالفعل
وفي مرتبة ذاته توحد بالتوحيد في توحده اي تفرد بتوحيده في حال تفرده بالوجود يعني انه
كان في الازل قبل ايجاد الخلق يوحد نفسه بلا مشاركة ثم اجراه اي توحيده على خلقه بان فطرهم عليه
او كلفهم به فهو واحد بالمعنى المذكور صمد يرجع اليه جميع الخلايق في جميع الحوائج قدوس طاهر من
النقايص والعيوب ومنزه عن الاولاد والانداد وغيرها مما لا يليق به يعبده كل شيء ناظر
الى الواحد لان الوحدة المطلقة وعدم المشاركة في الوجود الذاتي تقتضيان عدم المشاركة في العبادة
فكل شيء

فكل شيء عابد له لا معبود ويصمد اليه كل شيء ناظر الى الصمد والصمد القصد وفعله من باب طلب ووسع
كل شيء علما ناظر الى القدوس لان القدوس يقتضي العلم بجميع الاشياء لئلا يلزم الجهل المنافي له فهذا اي
ما ذكر من ان الصمد السيد المصمود اليه في القليل والكثير والظاهر ان هذا كلام المصنف رضي الله عنه هو المعنى
الصحيح في تاويل الصمد عرف المسند اليه بالاشارة لزيادة التمييز والايضاح وعرف المسند بلام التعريف
لقصد الحصر واتى بضمير الفصل لقصد المبالغة فيه ولهذا ايضا صرح بالجزء السلبي فقال لا ما ذهب اليه المشبهة
ان تاويل الصمد المصمت الذي لا جوف له هؤلاء لما راوا انه تعالى صمد وان الصمد يطلق في اللغة على المصمت
الذي لا جوف له اولوه به ومالوا الى توصيفه بانه مصمت والى تفسيره بانه لا جوف له كالانسان ونحوه فلحقه
التشبيه لان في الخلق ما هو بهذه الصفة فتاويل الصمد بهذا باطل كما اشار اليه بقوله لان ذلك
اي تاويل الصمد بهذا لا يكون الا من صفة الجسم الذي له جوف وليس خاليا الباطن والله جل ذكره متعال عن
ذلك اي عن ان يكون صمدا بهذا المعنى ويتصف بصفة الجسم ثم بالغ في تعاليه عن ذلك بقوله هو اعظم
واجل من ان تقع الاوهام على صفته لان غاية مراحل الاوهام هي اواخر عالم الابدان وبهنا يتنازل
الاوهام هي اواخر عالم الامكان وصفة الواجب بالذات خارجة عن العالمين بمراحل غير معدودة ومنازل
غير محصورة او تدرك كنه عظمته لان عظمته تعالى لا تتناهى قدرا وعرفانا ولذلك كلما غاص العارف المتفكر
البر في البحر الزاخر من عظمته وعبر منزلا من منازلها ازدادت عظمته في نفسه وعلم منها فوق ما علمه اولا
وهكذا حتى يحكم عقد يقينه بذلك ويبلغ الى غاية ما يتصور لمن منازلها فينادي بالعجز عن معرفته ومقرا
بعلو عظمته كما نطق به لسان سيد الانبيا واشرف الاوصياء صلى الله عليهما وعلى اولادهما النجباء ولو كان
تاويل الصمد في صفة الله تعالى المصمت الذي لا جوف له لما ذكر للصمد لكان مخالفا لقوله تعالى ليس كمثله شيء
واللازم باطل فالملزوم مثله واشار الى بيان الملازمة بقوله لان ذلك من صفة الاجسام المصمتة التي
لا اجواف لها مثل الحجر والحديد وساير الاشياء المصمتة التي لا اجواف لها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قوله مثل الحجر الى قوله لها في بعض الكتب نسخة وفي بعضها اصل فان قلت لا شبهة في انه تعالى شيء لا جوف
له وهو المراد بقول من قال انه المصمت الذي لا جوف له لا ما هو الظاهر منه اعني الجسم المصمت فان المصمت
ما لا جوف له وهو يعم الجسم وغيره قلت هذا التوجيه لا يصح من جانب المشبهة لانهم صرحوا بانه تعالى
جسم نوري صمدي كما مر على ان الظاهر المتبادر من المصمت في اللغة والعرف هو الجسم الذي لا جوف له فلا
يجوز وصفه تعالى به قطعا فاما ما جاء في الاخبار قال العالم عليه السلام اعلم بما قال لم يرد بذلك ما هو المتبادر
منه من انه جاء في الاخبار تاويل الصمد بالمصمت الذي لا جوف له لانه خلاف الواقع بل اراد به ما جاء فيها
من تاويل الصمد بالشيء الذي لا جوف له مثل ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد بالسند الصحيح عن محمد بن
مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ما الصمد قال الذي ليس بمجوف نقلنا بعض الحديث وما رواه
فيه ايضا بسنده عن الحسين بن علي عليهما السلام قال الصمد الذي لا جوف له وقوله قال العالم عليه السلام

اعلم بما قال بشعر ان ظاهر هذا التاويل ليس بصحيح وذلك اما لانه بزعمه يرجع الى التاويل بالمصمت الذي لاجوف
له او لانه لا يوافق اللغة او لا يظهر المقصد منه ووجه صحته في نفسه فان اراد الاول فهو ظاهر البطلان لظهور
الفرق بين المصمت الذي لا جوف له وبين الشيء الذي لا جوف له والاول جسم قطعا دون الثاني وان اراد الثاني
فهو ايضا ظاهر البطلان لان هذا التاويل على تقدير ان لا يكون معنى حقيقيا للصمد في اللغة فلا جواز لانه
ان يكون معنى مجازيا له فهو يوافق اللغة قطعا على ان الصمد قد فسره علي بن الحسين عليهما السلام بانه الذي لا شريك
له ولا يؤده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء واوله زيد بن علي بن الحسين عليهما السلام بانه الذي اذا اراد شيئا
قال له كن فيكون وبانه الذي ابدع الاشياء فخلقها اضدادا واشكالا وازواجا وتفرد بالوحدة بلا ضد
ولا شكل ولا مثل ولا ند واوله ابن الحنفية بانه القائم بنفسه الغني عن غيره واوله غيره بانه المتعالي عن الكون
والفساد وبانه الذي لا يوصف بالتغاير ويظهر كل ذلك لمن نظر في كتاب التوحيد ولم يقل احد هذه التاويلات
ليست بصحيحة لانها لا توافق اللغة وان اراد الثالث فاقول هذا التاويل له معنى صحيح ووجه ظاهر اذ الجوف
كما يطلق على فرجة في الباطن كذلك يطلق على الباطن وان لم يكن فرجة كما اذا قيل هذا في جوف ذلك اي في تخته
فالجوف من الصفات اللازمة للجسم فنفيه كناية عن نفي الجسمية عنه تعالى بل لا يبعد ان يكون هذا التاويل
تنزيها له تعالى عن التشبيه على الاطلاق وعن ان يكون له جزء ووجود وصفات زائدة وكمال بالقوة
اذ كل ما كان له احد هذه الامور كان له فرجة عقلية وجوف معنوي يستقر فيه وجه التشبيه والاجزاء والوجود
والصفات واستعداد الكمال وبالجملة فيه اشارة الى التوحيد المطلق ووجه نفي التشبيه بشيء من خلقه انه
اذ كل مخلوق فهو ذو جوف وفرجة بما له من الماهية والاجزاء والوجود والاستعداد وهذا الذي قال عليه السلام
ان الصمد هو السيد المصمود اليه هو معنى صحيح موافق لقوله تعالى ليس كمثله شيء لان تفسير الصمد بهذا المعنى
لا يوجب تشبيهه بخلقه بخلاف تفسيره بالمصمت الذي لا جوف له او بالشيء الذي لا جوف له فانه يوجب
تشبيهه بالاجسام المصمت وهو مخالف لما نطقت به الاية الكريمة وانت تعلم ان تفسيره بالمصمت
يوجب ذلك دون تفسيره بالشيء الذي لا جوف له فانه يوجب التوحيد المطلق والتنزيه التام و
المصمود اليه المقصد في اللغة لا المصمت الذي لا جوف له وفيه دفع لتوهم حمل المصمود اليه على المصمت
ثم استشهد لهذا بكلام البلغاء فقال قال ابو طالب في بعض ما كان يمدح به النبي صلى الله عليه واله
من شعره وبالجمرة القصوى اذا صمدوا لها يؤمون قذفا راسها بالجنادل الجمرة بالفتح والسكون واحد
جمرات المناسك وهي ثلث جمرات يرمين بالجمار والقصوى مؤنث الاقصى من القصو وهو البعد يقال
قصى المكان يقصو قصوا اي بعد ولعل المراد بها الجمرة العقبة يعني قصدوا نحوها تفسير لصمدوا
لها يرمونها بالجنادل جمع الجندل بسكون النون وهي الحجارة يعني الحصا الصغار التي تسمى بالجمار الحصى
بالفتح والقصر جمع الحصاة والصغار بالكسر جمع الصغير والجمار بالكسر هي الصغار من الاحجار جمع جمرة وبها
سموا المواضع التي ترمى جمارا وجمرات مجازا لما بينهما من الملابسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصا من تجمر القوم

اذا تجمعوا كذا في المغرب وقال بعض شعراء الجاهلية اي الفرق الجاهلية ما كنت احسب ان بيتا ظاهرا لله
في اكناف مكة يصمد يعني يقصد الكنف بفتحتين الناحية واحسب بمعنى اظن من الحسبان بالكسر تقول حسبته
صالحا احسبه من باب علم اذ ظننته صالحا او بمعنى اعد من الحساب تقول حسبته احسبه من باب طلب اذا عددته
وقال ابن الزبرقان بكسر الزاء والراء بينهما باء موحدة ساكنة قال الجوهري زبرقت الثوب صفرته والزبرقان القمر
والزبرقان ابن بدر الفزاري وقال ابو يوسف سمي الزبرقان لصفرة عمامته وكان اسمه حصينا وقال
صاحب المغرب الزبرقان لقب ابن بدر واسمه الحصين يعني بالتصغير او حصين بكسر الحاء والدرهم الزبر
فاني درهم اسود كبير ولا رهيبة الاسيد صمد اي مصمود اليه في الحوائج ورهيبة على التصغير اسم رجل
وقال شداد بن معوية بن بدر عند ملاقاته في القتال وعلوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فانت
السيد الصمد علوته بحسام اي رفعت الحسام فوق راسه والحسام السيف القاطع وحسام السيف
ايضا طرفه الذي يضرب به وحذيف منادى مرخم بحذف الاداة امر على سبيل التهكم وضمير التانيث راجع
الى الحسام باعتبار الضربة ونحوها ومثله كثير في كلام الفصحاء والبلغاء والله تعالى هو السيد الصمد الذي
جميع الخلق من الجن والانس ذكرهما على سبيل الاقتصار ولشدة احتياجهما اليه سبحانه والا فالملائكة
المقربون والخلائق الروحانيون ايضا محتاجون اليه في وجودهم وكمالاتهم اليه يصمدون في الحوائج
واليه يلجؤن في الشدائد ومنه يرجون الرخاء ودوام النعماء اي النعماء الظاهرة والباطنة وتقديم الظرف
في المواضع الثلثة لقصد الحصر ليدفع منهم الشدائد الظاهر انه تعليل وغاية لقوله واليه يلجؤن في الشدائد
وكونه تعليلا للجميع بعيد وما ذكره من لجاء الجميع اليه مؤمنا كان او كافرا امر يشهد عليه العقول ويحكم به
التجربة ويدل عليه الخبر والاية اما المؤمن فظاهر واما الكافر فلانه اذا وقع في بلية اودخل في مصيبة
ولم يجد ملجأ سواه لم يدع في دفعها الا اياه كما دل عليه حكاية فرعون وقوله تعالى واذا مسكم الضر في البحر
ضل من تدعون الا اياه باب الحركة والانتقال من مكان الى مكان ومن وضع الى وضع محمد بن ابي
عبد الله عن محمد بن اسمعيل البرمكي عن علي بن العباس الجراذيني بالراء المهملة بعد الجيم المضموم وبالذال
المعجمة بعد الالف قبل الياء المثناة من تحت وبالنون قبل الياء رازي ضعيف رمي بالغلو وغمز عليه عن الحسن
بن راشد عن يعقوب بن جعفر الجعفري عن ابي ابراهيم عليه السلام قال ذكر عنده قوم يزعمون ان الله
تعالى ينزل الى السماء الدنيا يعني يزعمون ان له تعالى مكانا اعلى الامكنة وهو العرش وقد ينزل منه الى هذه
السماء طلبا للقرب من اهل الارض وندائهم بما اراد نقل الابي في كتاب اكمال الاكمال عن بعض غلاة المجسمة
انه نزل عند الوعظ من ادراج المنبر قال هكذا ينزل تمثيلا لنزوله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فقال ان الله
لا ينزل من مكان الى مكان لتنزهه عن المكان لان افتقاده الى المكان مستلزم للنقصان اللازم للامكان
ولا يحتاج في امضاء ما اراد الى ان ينزل دفع لما توهموه من احتياجه في امضاء ارادته الى تحصيل القرب المكاني
من العباد وعلل عدم احتياجه الى ذلك بقوله انما منظره اي مراقبته للاشياء بالعلم والاحاطة في القرب والبعد سواء

باب الحركة والانتقال

اى فيما يتصوّر فيه القرب والبعد بالنظر الى عالم الحواس والاوهام وفيه ردّ لما اختر عته اوهام
المبتدعة من قرب بعض الاشياء اليه وبُعْد بعضها عنه حتى انه يحتاج الى النزول تحصيلاً للقرب من
البعيد وبهذا التقرير يندفع ما عسى ان يقال من ان قربه انما هو بحسب علمه الذى لا يعزب عنه شئ
وهو بهذا الاعتبار اقرب من كل قريب فما الوجه لذكر البعد والحكم بالمساوات بينه وبين القرب
لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد كما هو شان المتمكّن المحتاج الى المكان فاذا انتقل من مكان الى آخر
يبعد منه ما كان قريبا منه فى المكان الاول ويقرب منه ما كان بعيدا ولم يحتج الى شئ بل يحتاج اليه
فلم يحتج الى المكان والنزول وتحصيل القرب من الغير واستعمال الحيلة فى امضاء المراد بل كل شئ يحتاج
اليه من جميع الجهات وهو ذو الطّول اى ذو المنّ والاعطاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ذكر هذه الاوصاف
اعنى الطول على الاطلاق والوحدة المطلقة والغلبة القاهرة والحكمة البالغة كالتاكيد والتعليل لعدم
احتياجه الى شئ من الاشياء بنحو من الانحاء لانّ اعطاؤه وجود جميع الموجودات ولواحقه وتفرده بالهيّة
واتصافه بالغلبة على جميع الكاينات وبالحكمة البالغة والعلم بجميع الاشياء يقتضى عدم احتياجه الى شئ
منها بالضرورة ولا يخفى انّ ظاهر هذا الحديث وظاهر الحديث الاتى بعد حديثين يدل على انّ ما روى انّ
الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا كذب وافتراء ويدل عليه ايضا انكار الرضا ع على ما روى عنه الصدوق
فى الفقيه وقد بالغ عليه السلام فى الانكار حتى قال لعن الله المحرفين الكلم عن مواضعه والله ما قال رسول
الله صلى الله عليه وآله كذلك انما قال انّ الله تبارك وتعالى ينزل ملكا الى السماء الدنيا كل ليلة فى الثلث
الاخير وليلة الجمعة فى اول الليل الحديث ولكن روى المص فى باب فضل يوم الجمعة وليلتها من هذا الكتاب
بسنده عن ابى عبد الله عليه السلام قال فان استطعت ان تحييها يعنى ليلة الجمعة بالصلوة والدعاء فافعل
فانّ ربك ينزل فى اول ليلة الجمعة الى السماء الدنيا الحديث وقد اخذنا موضع الحاجة وفى طرق العامّة
روايات متعددة مذكورة فى كتاب مسلم على انه تعالى ينزل فى كل ليلة الا انّ فى بعض الروايات انه ينزل
فى الثلث الاخير وفى بعضها بعد انقضاء الثلث الاول وفى بعضها بعد انقضاء الشطر الاول او ثلثيه
واذ قد ثبت بالعقل والنقل عندنا وعند اكثر العامّة استحالة الجسميّة والحركة والانتقال عنه تعالى
وجب التاويل فى هذه الاخبار على تقدير صحتها وعدم تحريفها وقد اختلف فيه فقيل المضاف محذوف
اى فانّ ملك ربك ينزل وقيل المفعول محذوف والتقدير فانّ ربك ينزل ملكا من الانزال وقيل هو
استعارة وتمثيل التقربه للداعين واجابته دعاهم وعبر بذلك لقصد افهامهم القرب وقيل النزول
بمعنى الاقبال على الشئ فهو كناية عن اقباله تعالى على المؤمنين وفعله فعلا يظهر به لطفه بهم والاخيرات
مما ذهب اليه بعض العامّة ويجئ لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالى ولما اشار الى انه تعالى لا يحتاج الى ما توهموه
من النزول اشار الى ما يرد عليهم من المفاسد بقوله اما قول الواصفين له بصفات خلقه انه ينزل تبارك و
تعالى فانما يقول ذلك من ينسبه الى نقص او زيادة لانّ تلك الحركة ان كانت من صفات كماله ولم يكن له قبل
وكانت

وكانت بالقوة لزم القول بالنقص فيه اذ لم يكن له بعض صفات كماله بالفعل وان لم يكن من صفات كماله لزم
القول بزيادة فى صفاته زايدة على صفات كماله وكلاهما محال وايضا الحركة الاينيّة من لوازم الجسم وكل جسم قابل
للزيادة والنقصان وكل متحرك محتاج الى من يحركه ان كانت الحركة قسرية او يتحرك به ان كانت ارادية او
طبيعيّة وفى العطف مناقشة يمكن دفعها بتقدير الموصول اى ما يتحرك به او يجعل من شاملة لغير العاقل
على سبيل التغليب فمن ظن بالله الظنون اى الانواع من الظن هلك هلاكا ابديا وفيه وعيد لمن تمسك
فى ذات الواجب وصفاته بظنه ودليه فان ظنون العباد مختلفة وآراءهم متباينة فربما يظنون بجناب الحق
ما لا يليق به فيهلكون ويهلكون الاسآء ما يظنون فاحذروا اى تحرزوا فى صفاته من ان تقفوا له على حد
يحركم عنه تعالى ويمنعكم من التقرب به والوصول اليه تحدّونه استيناف لبيان الوقوف او حال عن فاعل تقفوا له
بنقص او زيادة فى صفاته التى لا يلحقها التحديد ولا يعرضها التعيين او تحريك او تحرك اى تحريك الغير
له او تحركه بطبعه او بارادته او زوال اى بعدم وفناء او تغيّر من وصف الى وصف او استنزال اى نزول من
مكان الى مكان وطلبه او انزال الغير اياه او نهوض عن مكان بقيامه على ساق كنهوضنا عن مكاننا وقيامنا
فيه على سوق او قعود فى مكان مثل قعودنا فى مكاننا فانّ الله جل وعزّ عن صفة الواصفين ونعت الناعتين
وتوهم المتوهمين لتعاليه عن مدارك الوهم والحواس وتباعده عن منازل العقل والقياس فلا يجوز للوهم
تعيين صفة من صفاته ولا للعقل تحديد شرح حقيقة ذاته والصفة مصدر تقول وصفت وصفا وصفة و
الهاء عوض من الواو والنعت مصدر بمعنى الصفة تقول نعت الشئ نعتا اذا وصفته فالعطف للتفسير والتاكيد
ويحتمل تخصيص الصفة بصفة الذات وتخصيص النعت بصفة الفعل وتوكل على العزيز الرحيم اى
توكل فى الحذر عما لا ينبغى له او فى جميع الامور على من يغلب الاشياء ويقهر الاعداء ويرحم الاولياء وينصر الاحباء
الذى يراك حين تقوم الى التهجد او الى الخيرات او الى الامور كلها وفيه نوع من التحذير عما لا يليق به وتقلبك
فى الساجدين اى ترددك وحركاتك فيما بين المصلين بالقيام والقعود والركوع والسجود وفى اقتباس
الاية اشارة الى انّ الهداية لا تنال الا بالتوكل عليه والتمسك به والرجوع اليه والى الداعى الى التوكل وهو انه
عالم بجميع الاحوال وقادر على جميع الاشياء وناصر للاولياء والى غاية التوكل عليه فى المعرفة والهداية
وهى القيام بطاعته والجد فى عبادته وعنه رفعه عن الحسن بن راشد عن يعقوب بن جعفر عن ابى ابراهيم ع
انه قال لا اقول انه قائم بالمعنى المتعارف من القيام وهو القيام على ساق فازيله عن مكانه الظاهر من المكان
معناه المعروف ولما كان القول بقيامه على ساق مثل البشر مستلزما للقول بزواله عن مكانه اشار بنفى
اللازم الى نفى الملزوم تنزيها له عن ذلك وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يحتمل ان يراد بمكانه مكانته الحقة
ومرتبته المقدسة اى فازيله عن مرتبته الحقة المقدسة الثابتة له لان القيام على ساق ينافى تلك
المرتبة فالقول به مستلزم لازالتها عنه تعالى وفى بعض النسخ عن مكان بدون الضمير وهو يؤيد الاول
ولا احده بمكان يكون فيه كما حدّه طائفة من المبتدعة حيث قالوا هو جالس فى العرش محدود به وفى قوله

يكون فيه اشارة الى انه حاضر في كل مكان لا بان يكون مستقرا فيه بل بالعلم والاحاطة ولا احده ان يتحرك
اى بان يتحرك على حذف الجار وحذفه مع ان وانّ قياس في شئ من الاركان والجوارح بان يتحرك رأسه
او عينيه او يده او غيرها كما يشاهد مثل ذلك في الانسان لقصد الاشارة وغيرهما وذلك لتنزهه
تعالى عن الحركة والاركان والجوارح وغيرها من خواص الجسم والعطف للتفسير ويحتمل ان يراد بالاركان
النواحي والجوانب اى لا اصفه بان يتحرك مثلا من السماء الى الارض وبالعكس ومن المشرق الى المغرب
وبالعكس ولا احده بلفظ شق فم الشق بالكسر الناحية والمشقة ومنه قوله تعالى لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس صح
وبالفتح الفرجة والصدع مثل ما يوجد في اليد والرجل يعني لا احده بلفظ خارج من ناحية الفم او من
مشقة او من انفراجه وانفتاحه وتقييد اللفظ بذلك للتوضيح والتفسير لان اللفظ كما مرّ هو اسم عبارة
عن الكلمة الخارجة من الة النطق وهي الفم واللسان والشفة والحنجرة ولهذا لم يأذن الشارع بطلاقه عليه
ولم يجوز ان يقال له اللافظ كما اذن في الكلام لكون دلالته على الالة المذكورة اقوى من دلالة الكلام
عليها كما مرّ ولكن كما قال تعالى كن فيكون بمشيته اى ولكن اقول موافقا لما قال الله تعالى اذا اراد وجود
شئ لما فيه من الحكمة والمصلحة يقول له كن فيكون ذلك الشئ بمجرد مشيته من غير لفظ ولا صوت على انها
سرعة لاجابة امره فقوله كن عبارة عن حكمه بالوجود وارادته اياه وقوله فيكون اشارة الى وجوب
ترتب الوجود عليه من غير مهلة من غير تردد في نفس اى من غير تفكر ونظر ليعلم وجه المصالح والمفاسد
لان ذلك من توابع الجهل والنقص في العلم صمدا فردا في الوجود والوجوب والقدرة والايجاد والحفظ
لم يحتج الى شريك يذكره من التذكير او الاذكار ملكه وهو حقايق المكنات ووجوداتها وآثارها يعني لم يحتج
في اصل الايجاد ولا في حفظ الموجودات الى من يذكره وينبهه على النسيان والغفلة ولا يفتح له ابواب علمه
يفتح عطف على يذكر ولا لتأكيد النفي يعني لم يحتج الى شريك يفتح له ابواب العلم ويعلمه ما لم يعلم اذ لا يعرض
لعلمه تغير وتجدد وزيادة ونقصان بل علمه كامل محيط بتفاصيل الاشياء ازلا وابدا وبالجملة الشركة
بين الاثنين اما لعدم قدرة احدهما على دفع الاخر او لاحتياج كل واحد منهما الى الاستعانة بالاخر في
التدبير وكلاهما على الله سبحانه محال وعنه عن محمد بن ابي عبد الله ليس للضمير مرجع ظاهر وقيل هو اما ار
جع الى محمد بن ابي عبد الله مثل السابق وقوله عن محمد بن ابي عبد الله بدل لقوله عنه الى المصنف والكلام من و الضمير صح
تلامذته عن محمد بن اسمعيل عن داود بن عبد الله لم يذكره العلامة في الخلاصة وقيل هو ابو سليمن
داود بن عبد الله الذي روى عن القسم العلوي عن محمد بن اسمعيل البرمكي عنه عن عمرو بن محمد
قيل هو عمرو بن محمد الاسدي من رجال الكاظم عم عن عيسى بن يونس لم يذكره العلامة في الخلاصة
وقيل هو عيسى بن يونس بن عيسى بن حميد الشاكري الكوفي من رجال الصادق عليه السلام وفي بعض
النسخ عن عمرو عن محمد بن عيسى بن يونس بلفظة عن بعد عمرو بدل ابن وبلفظة ابن بعد محمد بدل عن عمرو
وهو عمرو بن عثمن الثقفي الخراز قال قال ابن ابي العوجا لابي عبد الله عليه السلام في بعض ما كان يحا

المحاورة

ورة المجاوبة والتحاور التجاوب يقال كلمته فما احار الى جوابا اى ما ردّ جوابا واستحاره اى
استنطقه ذكرت الله فاحلت على غايب وتلك المحاورة ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج ان ابن
ابي العوجا قدم مكة متمردا وانكارا على من يحج فاتى ابا عبد الله عليه السلام فجلس اليه في جماعة من
نظرائه فقال يا ابا عبد الله ان المجالس بالامانات ولا بد لكل من به سعال ان يسعل افتأذن في الكلام
فقال تكلم فقال الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب
والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير اذا نفر ان من فكر في هذا علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم
ولا ذي نظر فقل فانك راس هذا الامر وسنامه وابوك اسّه ونظامه فقال ابو عبد الله عم
ان من اضله الله واعمى قلبه استوخم الحق ولم يستعذبه وصار الشيطان وليه يورده مناهل
الهلكة ثم لا يصدره وهذا بيت استعبد الله به عباده ليختبر طاعتهم في اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته
وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه
منصوبا على استواء الكمال ومجمع العظمة والجلال خلقه الله قبل دحو الارض بالفي عام فاحق من
اطيع فيما امر وانتهى عما نهى عنه وزجر الله المنشئ للارواح والصور فقال ابن ابي العوجا ذكرت الله فاحلت
على غايب فقال ابو عبد الله عليه السلام ويلك كيف يكون غايبا من هو مع خلقه شاهد اى حاضر مع
خلقه واليهم اقرب من حبل الوريد اى كيف يكون غايبا وهو اقرب اليهم من حبل الوريد وهذا مثل
لكمال القرب ومعنى التفضيل ظاهر لان الوريد كل شخص يكون قريبا ببعضه دون بعض وقربه تعالى
للمكان بالعلم والاحاطة كانت نسبته الى الجميع على السواء والحبل العرق والاضافة للبيان والوريد
عرق تزعم العرب انه من الوتين وهما وريدان غليظان مكتنفان صفحتي العنق مما يلي مقدمه يتنفخان
عند الغضب متصلان بالوتين يردان من الراس يسمع كلامهم وان كان خفيا فانه يسمع من الكلام ما
اظهره المتكلم وابداه وما اسرّه واخفاه ويرى اشخاصهم بذاته التي ينكشف لها كمال المبصرات ويظهر الاسرار
والخفيات فهو يشاهد ويرى حتى لا يغيب عنه ما تحت الثرى ويعلم اسرارهم فانه يعلم السر واخفى ويعلم
خائنة الاعين وما تخفي الصدور فقال ابن ابي العوجا اهو في كل مكان الاستفهام للانكار مادل عليه
قوله عليه السلام هو مع خلقه شاهد فانه دل على انه حاضر في كل مكان أليس اذا كان في السماء كيف يكون
في الارض اى لا يكون في الارض اورد النفي بصورة الاستفهام مع الرمز اليه لان كيف هنا للانكار لغرض
من الاغراض كترك التصريح بما يخالف اعتقاد المخاطب واذا كان في الارض كيف يكون في السماء اى لا يكون
في السماء والاستفهام في قوله أليس للانكار السلب وحمله عليه السلام على الاقرار بمضمون الشرطيتين
وهو الاقرار بانه اذا كان في السماء لا يكون في الارض واذا كان في الارض لا يكون في السماء ليورد عليه ان
هذا مناف لكلامك اولا فقال ابو عبد الله عليه السلام موضحا للمقصود ومنبها بضعف عقله وسوء
تفكره في وصف الباري انما وصفت بقولك هو اذا كان في مكان لا يكون في مكان آخر المخلوق الذي

اذا انتقل عن مكانٍ كان مستغرقا فيه بالجوانب اشتغل به مكانٌ اخر انتقل اليه وخلا منه مكانا انتقل
منه فلا يبقى له الى المكان الذي صار اليه ما حدث في المكان الذي كان فيه لبعده عنه وقصور علمه بالوقايع
والحوادث الا بالحواس وهو الجواس لا تدرك الا ما يحضر فاما الله العظيم الشان الامر والحال والمراد به هنا اوصافه
الكاملة الملك الديان الملك اصناف الموجودات كلها والملك من اسمائه تعالى لانه مالكها والديّن الجزاء
والديان من اسمائه تعالى لانه يدين العبا اي يجزيهم باعمالهم فلا يخلو منه مكان لانه لا يخلو مكان من علمه لتعلقه
بجميع الاشياء وعلمه عين ذاته فلا يخلو منه تعالى مكان ولا يشتغل به مكان كاشتغاله بالجسم المالي له لاستحالة
الجسمية عنه ولانه قبل حدوث المكان كان بلا مكان فهو ابدا كذلك لامتناع تغيره وايضا عظم شانه على الاطلاق
فافتقار جميع ما سواه اليه بينا في افتقاره الى المكان ولا يكون الى مكان اقرب منه الى مكان اي لا يكون هو بالقياس
الى مكان اقرب منه بالقياس الى مكان اخر والمقصد ان قربه من جميع الامكنة سواء اذ قربه بعلمه الذي لا يعزب عنه
شيء فهو بعلمه قريب من الامكنة كلها قربا متساويا لامتناع تحقق الاختلاف والزيادة والنقصان والشدة
والضعف في علمه علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى قال كتبت الى ابي الحسن علي بن محمد جعلني الله
فداك يا سيدي قد روي لنا ان الله في موضع دون موضع ليس المراد انه يسير في ملكه وانه في كل ان في موضع
منه بل المراد انه في موضع مخصوص لتشرف ذلك الموضع وعلوه كما يرشد اليه قوله على العرش استوى فانه دال
لقوله في موضع والعرش يحيط بجميع الاجسام مع ما يتعلق بها من النفوس العالية والسافلة والعقول المقدسة
والانوار المطهرة من ادناس عالم الطبيعة وانه ينزل كل ليلة في النصف الاخير من الليل الى السماء الدنيا ليزداد
قربه بالعالم السفلي لغرض من الاغراض وروي انه ينزل عشية عرفة يعني الى السماء الدنيا على الظاهر ولعل
المراد بعشية عرفة ما بعد الزوال الى الغروب ويحتمل ايضا وقت الغروب ثم يرجع الى موضعه الاصلي و
هو العرش فقال يعني هو البك في ذلك اي في انكار ذلك المروي وتكذيبه اذا كان في موضع دون موضع
فقد يلاقيه الهواء ويتكنّف عليه تكنّفه واكتنفه اي احاط به ولعل التعدية بعلى لتضمين معنى الاحتواء
والهواء جسم دقيق يتشكل بسهولة بشكل تام ما يجاوره يتكنف على كل شيء بقدره اي بمقداره بلا زيادة
ولا نقصان لاستحالة الخلاء والتداخل فكيف يتكنف عليه جل وعز على هذا المثال الموجب لتحديده وتشبيهه
بالخلق فوقع عليه السلام من غير تكذيب المروي بل مع الاشعار بتصديقه علم ذلك عنده اي علم ذلك
المذكور من الاية والرواية عنده تعالى لانه من المتشابهات التي لا يستقل بتاويلها عقول البشر ولا يعلمها الا
الراسخون في العلم بتوقيف الهي وهو المقدر له بما هو احسن تقديرا والمفسّر له بما هو اتقن تفسيرا والمعبر
عنه بما هو افضل تعبيرا بالوحي الى الانبياء والالهام للاوصياء اما الاية فسيجيء تاويلها في الاخبار الاتية واما
الرواية فقد اوّلت بان المراد انه ينزل ملك بامر ربه فاعطى الامر حكم المامور ومثل هذا التاويل في الايات والروايات
غير قليل ثم اشار الى انه تعالى ليس له موضع دون موضع ولا اختصاص له بمكان دون مكان لئلا يلاقيه الهواء
ولا يحيط به ولا يقع التشبيه كما ذكره بعض الموالي بقوله واعلم انه اذا كان في السماء الدنيا فهو كما هو على العرش

نبّه بذلك على نفي التحيّز عنه وعدم الظرفية له اذ من كان نسبته الى جميع الامكنة سواء لا يكون له مكان لاستحالة
ذلك في التحيز والاشياء كلها له سواء علما وقدرة وملكا واحاطة نبّه بذلك على ان كونه فيهما ليس الا بعلمه المحيط
بهما وجريان قدرته عليهما ونفاذ حكمه فيهما واحاطة تصرفه بهما وان خطر ببالك شيء فانظر الى عقلك اللطيف
فانه اذا لم يكن له مع تدنسه بغواشي الامكان موضع تقول هو هنالك دون غيره من المواضع فجناب الحق اقدس
عنها اولى بعدم الحاجة الى مكان معين وعنه عن محمد بن جعفر الكوفي عن محمد بن عيسى مثله اي مثل هذا الحديث
في السؤال والجواب بلا تفاوت وفي قوله عطف على الحركة والانتقال فهو من كلام المص كما يرشد اليه عنوان ابواب
الكتاب اي باب الحركة والانتقال في تفسير قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم اي يجعلهم اربعة من حيث
انه ثانيهم في الاطلاع عليها والنجوى اسم من النجو وهو السر بين اثنين يقال نجوته نجوا اي ساررته قيل انما ذكر
الثلثة دون الاثنين مع ان الاثنين اقل عدد يقع فيه التناجي ولذلك قال بعده ولا خمسة الا هو سادسهم ثم
عمّم لدفع توهم الاختصاص بقوله ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن خالد عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله ما يكون
من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم قيل التوضيح امر الاستثناء ان النجوى ما ول المتناجين
وثلثة صفتها او قيل غير ذلك فقال عليه السلام هو واحد واحدي الذات ليس له شريك ولا نظير ولا
جزء مادي ولا صوري ولا ذهنا ولا خارجا فليست وحدته وحدة عددية بان يكون تعالى شانه مبدأ الكثرة
عادّا لها معدودا من جملتها فيزيد العدد باضافته تعالى اليه وينقص باسقاطه منه والا لكان داخلا
في الكم المنفصل موصوفا بالعرض بائن من خلقه ليس بينه وبينهم مشابهة بوجه من الوجوه ولا مشاركة
في امر من الامور وبذلك وصف نفسه كما قال ليس كمثله شيء وقال ولم يكن له كفوا احد الى غير ذلك من
الايات الدالة على التنزيه والمباينة على الاطلاق وهو بكل شيء محيط بالاشراف لا بالمقدار لتعاليه عنه و
المراد بالاشراف الاطلاع عليه على وجه الاستعلاء من قولهم اشرفنا اليه اذا اطلعوا عليه من فوق والاحاطة
والقدرة اي باحاطة علمه وقدرته بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات يعني ان عدم بعد شيء من الاشياء عنه باعتبار احاطة علمه
لا باعتبار حصول ذاته في مكان قريب من مكانه لان الاماكن محدودة تحويها حدود اربعة فاذا كان بالذات
لزمها الحواية ضمير التانيث في لزمها للذات وفي كتاب التوحيد للصدوق لزمه بتذكير الضمير يعني اذا
كان عدم بعد شيء عنه باعتبار حصول ذاته تعالى في مكان قريب منه لزم احتواء المكان عليه وكونه
فيما يحيط به حدود اربعة كل حد مقابل لنظيره وانه محال فقد دل هذا الحديث على ان قوله تعالى
الا هو رابعهم ليس معناه انه رابع الثلثة بالعدد ومصيرها اربعة بضم الواحد العددي
الذي هو هو اليها كما هو المعتبر في مرتبة الاعداد باعتبار التصيير لتقدسه عن ان يكون واحدا عدديا
مبدأ لمراتب الاعداد معدودا من جملة احاد العدد بل معناه انه تعالى رابع كل ثلثة بمعيته العلم والاحاطة

لان الله وتر كما ان الوتر والشفع والثاني لا لاول الاثنان التي فيه التناجي

الواحدة بالنسبة الى جميع الاشياء المغايرة للمعية الذاتية التى هى المعية والزمانية والمكانية فى قوله الرحمن على العرش استوى هذا مثل ما مرّ الا انه ترك العاطف هنا يعنى هذا الباب ايضاً فى تفسير هذه الآية على بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن الحسن بن موسى الخشاب عن بعض رجاله عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن قول الله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال استوى على كل شيء اى استولى عليه بالقدرة والغلبة او استوت نسبته اليه بالعلم والاحاطة فان الاستواء مشتمل على هذين المعنيين فعلى الاول ضمير استوى يعود الى الرحمن والعرش اما العلم او الجسم المحيط بجميع الاشياء وعلى الاستعلاء وكذا على الثانى مع احتمال عود الضمير الى العرش ان اريد به العلم فليس شيء اقرب اليه من شيء متفرع على السابق لظهور انه اذا تساوت نسبته الى كل شيء بالعلم المحيط كان قرب كل شيء منه مثل قرب الآخر بلا تفاوت وقد اول هذه الآية وامثالها ايضاً اكثر العامة قال عياض لم يختلف المسلمون الا من شذ منهم في تاويل ما يوهم انه تعالى فى مكان او فى جهة مثل قوله تعالى أأمنتم من فى السماء وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فمنهم من اوّل فى بعض وجعل على للاستيلاء والاستعلاء ومنهم من توقف فى التاويل وفوض امره الى الله والوقف فى التاويل غير شك بالوجود ولا جهل بالموجود فلا يقدح بالتوحيد بل هو حقيقته والتمسك بالآية الدالة على التنزيه الكلى وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء عصمة لمن وفقه الله تعالى للرشاد والهداية وبهذا الاسناد عن سهل عن الحسن بن محبوب عن محمد بن مارد ان ابا عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء اذ قربه باعتبار علمه الذى لا تفاوت فيه اصلاً والاشياء كبيرها وصغيرها سواء فى تعلق علمه بها قال الصدوق في كتاب الاعتقاد اعتقادنا فى العرش انه جملة جميع الخلق والعرش فى وجه آخر هو العلم ونقل هذا الحديث بعينه والظاهر انه رحمه الله نقله استشهاداً لتفسير العرش بالعلم وقد صرح بذلك من تصدى لشرح كلامه حيث قال معنى قوله عليه السلام استوى من كل شيء انه استوى نسبة العرش من كل شيء فليس شيء من الاشياء اقرب الى عرشه من شيء آخر ومن البين ان العرش على هذا التقدير عبارة عن علمه الكامل الذى نسبته الى جميع الاشياء على السوية لا عن الجسم المحيط بجميع الخلق هذا نقل لكلامه بالمعنى لان كلامه فارسى اقول هذا الاستشهاد انما يتم لو رجع ضمير استوى الى العرش واما ان رجع الى الرحمن ويكون استوى خبراً بعد خبر او حالاً عن فاعل الظرف بتقدير قد فيجوز ان يراد بالعرش كلا المعنيين وعلى التقديرين كلمة على للاستيلاء والاستعلاء فلا يفيد الآية تشبيهه تعالى بالجسم واستقراره فى المكان كما زعمه المجسمة وعنه عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال استوى فى كل شيء اى استوى نسبته الى كل شيء علماً وانما ذكر لفظ فى للاشعار بان علمه نافذ فى بواطن الاشياء كلها فليس شيء اقرب اليه من شيء نفى اقربية شيء من الاشياء يستلزم نفى ابعدية شيء من الاشياء ايضاً فيلزم من ذلك تساوى جميع الاشياء بالنسبة اليه فقوله لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب تاكيد لما قبله ولذا ترك العاطف ومعنى هذا القول نفى ان

يكون

يكون شيء بعيداً منه وشيء قريباً منه لان نفى البعد عن البعيد والقرب عن القريب نفى البعيد والقريب فرورة انه لو كان هناك قريب وبعيد لم يكن البعد والقرب منفيين استوى فى كل شيء هذا من من باب ذكر النتيجة بعد المقدمات ان كانت الفاء الداخلة على ليس للتعليل ومن باب ختم الكلام مجملاً بما يرجع الى ما ذكر فى السابق مفصلاً ان كانت الفاء للتفريع والتفسير وهذا من المحسنات البديعية عند علماء العربية وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد بضم الحاء عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال من زعم ان الله من شيء اى من مادة او من اجزاء وبان يزعم انه ذو مادة او ذو اجزاء او من اصل له مدخل فى وجوده كالابوين او من مبدأ مفيض لوجوده كالفاعل او فى شيء كالصفة فى الموصوف والصورة فى المادة والعرض فى الموضوع والجزء فى الكل والجسم فى الهواء المحيط به والمظروف فى الظرف او على شيء بالاستقرار فيه والاعتماد عليه كالملك على السرير والراكب على المركوب والسقف على الجدران والجسم على المكان اولاً بالاستقرار والاعتماد كالهواء على الماء والسماء على الهواء فقد كفر حيث وصفه بصفات المخلوقين وانكر وجوده لان ما اعتقده ليس بالله العالمين قلت فسّر لى قال اعنى بالحواية من الشيء له او بامساك له او من شيء سبقه الاول ناظر الى قوله فى شيء والثانى الى قوله على شيء والثالث الى قوله من شيء فالنشر على غير ترتيب اللف وفيه كسر للاحكام الوهمية فى وصف البارى لان الوهم لالفه بالمحسوسات وانسه بالممكنات يتوهم ان كل شيء من شيء او فى شيء او على شيء فبين عليه السلام ان ذاته تعالت عن ذوات المخلوقات وصفاته تقدست عن صفات المحسوسات وما تجده هذه العقول المتلبسة بغواشى الاوهام وخلاف ما تستانسه هذه النفوس والاوهام وفى رواية اخرى من زعم ان الله من شيء فقد جعله محدثاً لان كل من كان من شيء فقد افتقر فى وجوده الى ذلك الشيء وكل من افتقر فى وجوده الى شيء فهو محدث مخلوق ومن زعم انه فى شيء فقد جعله محصوراً بذلك الشيء ومحويّاً به فيكون له انقطاع وانتهاء وكل ذلك من لواحق الامور الزمانية والمكانية والمادية وقد ثبت امتناع كونه تعالى زمانياً ومكانياً وماديّاً ومن زعم انه على شيء فقد جعله محمولاً وكل محمول يفتقر الى حامل يحمله وكل مفتقر ممكن ولا شيء من الممكن بواجب لذاته وبالجملة هذه الامور من سمات المخلوقات وصفات المصنوعات ومن وصفه تعالى بشيء منها فقد جعله مماثلاً للخلق تعالى الله الذى ليس كمثله شيء فى قوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله هذا الآية مثل ما مرّ كلام المص كسائر العنوانات والظرف متعلق باله والراجع الى الموصول مبتدأ محذوف اى هو اله فى السماء وانما حذف لطول الصلة بمتعلق الخبر وبالعطف عليه ولو جعل اله مبتدأ والظرف خبره بقى الموصول بلا عائد كذا ذكره بعض المفسرين على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن هشام بن الحكم قال قال ابو شاكر الديصانى اسمه عبد الله ان فى القرآن آية هى قولنا من ان الاله اثنان قلت ما هى فقال وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فهناك الهان احدهما فى السماء وهو النور المعبّر عنه بيزدان والاخر فى الارض وهو الظلمة المعبّر عنها باهرمن فلم ادر بما اجيبه فحججت بفتح الحاء اى فذهبت الى مكة وفعلت افعال الحج ويجوز ضم الحاء على صيغة المجهول يعنى ضرب محجوجاً مغلوباً بالالزام شاكر فخبرت به بتشديد الباء بمعنى اخبرت ابا عبد الله

عليه السلام فقال هذا الكلام زنديق خبيث هذا اخبار بالغيب ان كان هشام اخبره بمضمون الاية فقط وصدق
لقوله ان كان اخبره بمناظرة الديصاني اذا رجعت اليه فقل له ما اسمك بالكوفة فانه يقول فلان
فقل له ما اسمك بالبصرة يجوز حركات الباء والفتح افصح واشهر فانه يقول فلان المقصد منه ارشاده
الى الجواب بان تسميته شخص في البلاد المتعددة والاماكن المختلفة لا يوجب تعدده فلذلك قال
فقل كذلك الله تبارك وتعالى في السماء اله وفي الارض اله وفي البحار اله وفي القفار اله ولا يوجب تعدد
الاله والجواب واضح الدلالة على المقصد لان كونه تعالى الها امر يحققه بالنظر الى ايجاده السماء والارض و
اهلهما واستعباده اياهم وجريان الوهية واستحقاق عبادته عليهم فقد اشار الرب العظيم بهذا
الكلام الكريم الى نفي الالهة السماوية والارضية التي يعتقدها المشركون بان عبر عن ذاته المقدسة
بهو الدال على هويته المطلقة التي هو محض الوجود الحق الواجب ولما لم يكن تعريف تلك الهوية الا باعتبار
امر خارج عنها اشار الى تعريفها بكونه مستحقا بالذات لاسم الاله والالوهية والعبادة بالنسبة الى السما
والارض واهلهما ولا يستحق شيئا منها غيره تعالى الله عما يقول الظالمون قال فقدمت فاتيت ابا شاكر
فاخبرته فقال هذه اي هذه المناظرة او هذه الحيلة في الجواب نقلت من الحجاز وليست من عندك
والحجاز بكسر الحاء بلاد سميت بذلك لانها حجزت اي فصلت بين الغور والنجد وقيل بين الغور وبين
البادية وقيل احتجزت وعن الاصمعي اذا عرضت لك الحرار بنجد فذاك الحجاز **باب العرش والكرسي**
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي رفعه قال سال الجاثليق بفتح الثاء رئيس النصارى
امير المؤمنين عليه السلام فقال اخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش ام العرش يحمله فقال امير المؤمنين
عليه السلام الله عز وجل حامل العرش والسموات والارض وما فيهما وما بينهما يعني حاملها بالقدرة
الكاملة على ما تقتضيه الحكمة البالغة من وضع كل شيء في موضعه وتقديره بالقدر اللائق به و
تحديده وتصويره بما يناسبه وفيه تنبيه على حاجة الخلق الى من يقيمهم في الوجود ويمسك قوته
ويحفظهم في البقاء بكمال قدرته وذلك قول الله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اي يمسكهما
كراهة ان تزولا بالعدم والبطلان اللازم لطبيعة الامكان وبانطباق السماء على الارض و
رسوب الارض على الماء او يمنعهما او يحفظهما ان تزولا فان الامساك متضمن للمنع والحفظ و
فيه دلالة على ان الممكن في بقائه واستمرار وجوده ودوام هيئته يحتاج الى الحافظ ولئن زالتا
ان امسكهما اي ما امسكهما من احد من بعده اي من بعد الله او من بعد الزوال من الاولى
زائدة للمبالغة في الاستغراق والثانية للابتداء انه كان حليما لا يعاجل بالعقوبة على الغفلة
والعصيان وسوء الادب والجهالة غفورا يغفر لمن يشاء والاية دلت على انه امسكهما مع كونهما
جديرين نظرا الى ذلك وانهما الباطلة الغير الثابتة ومع عصيان العباد بان تزولا وتهدا هدا
كما قال تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض ولذلك ذكر هذين الوصفين اعني الحلم والعفو

باب العرش والكرسي

بالجبال والجبال الطين او الجبل اي احاطت بها منها حجرة في نسخة وحجرة وايضا من حجر الرجل اذا استوفى وسطه

قال فاخبرني

الانوار اربعة

قال فاخبرني عن قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فكيف قال ذلك وقلت انه يحمل العرش
والسموات والارض مراده ان ما قلت مناف لما دلت عليه هذه الاية من وجهين احدهما ان
حملة العرش ثمانية لا هو وقلت هو حامله وثانيهما ان الثمانية اذا حملوا عرشه فقد حملوه ايضا لانه على العرش
وقلت انه حامل جميع ما سواه فقال امير المؤمنين عليه السلام ان العرش خلقه الله تعالى من انوار اربعة
نور احمر منه احمرت الحمرة ونور اخضر منه اخضرت الخضرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة ونور ابيض منه البياض وهو
اي العرش العلم الذي حمله الله الحملة الحملة بالتحريك جمع الحامل وحملته شيئا تحميلا اذا كلفته حمله و
يحمله اقول هذا الحديث من الاسرار والذي يخطر بالبال على سبيل الاجمال ان الموجود اما شر محض
او خير محض او مشوب من الخير والشر وهذا القسم اما الشر غالب او لا فهذه اربعة اقسام والعلم المسمى بالعرش
لاستقرار الموجودات فيه وعلى وفقه متعلق بجميع هذه الاقسام فمن حيث تعلقه بالاول يسمى بالنور
الاحمر لان منه احمرت الحمرة اي الشرور اذ الشر يناسب وصفه بالحمرة لكونه محلا للغضب وكذا العلم المتعلق به
لادنى ملابسة ومن حيث تعلقه بالثاني يسمى بالنور الابيض لان الخير من توابع الرحمة والرحمة يناسب
وصفها بالبياض قال الله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله ومن حيث تعلقه بالثالث يسمى
بالنور الاخضر لغلبة سواد الشر والسواد اذا غلب النور مال النور الى الخضرة ومن حيث تعلقه بالرابع
يسمى بالنور الاصفر لان فيه شيئا من سواد الشر والسواد اذا خالط النور وساواه او نقص منه مال النور
الى الصفرة ومن ههنا ظهر ان العرش الذي هو علم الحملة بالكائنات مخلوق من انوار اربعة وانما قدم
الاول لغلبة الشرور في عالم الطبايع الظلمانية والنفوس البشرية ولذا ايضا قدم الثاني على الثالث
واخر الرابع لقلته الخير المحض في عالم النفوس الهيولانية وقد مر شرح هذا في باب النهي عن الصفة وذلك
نور من عظمته لعل المراد ان العرش الذي هو علم الحملة بالكائنات نور في صدورهم نشا من عظمة الله تعالى
ودليل عليها ولذلك ايضا سمي بالعرش لاستقرار العظمة فيه فبعظمته ونوره ابصر قلوب المؤمنين
اشارة الى النور الابيض لان ابصار قلوب المؤمنين مصداق له اذ به تنورت قلوبهم بالاسرار
والمعارف وحقايق الايمان حتى ابصرت الخيرات كلها وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون اشارة
الى النور الاحمر اذ به عاداه الجاهلون الجاحدون لان معاداتهم مصداق له وبه انخسفت قلوبهم
وعميت عيون بصائرهم عن مشاهدة عظمة الحق واسراره وبعظمته ونوره ابتغى من في السماء والارض
من جميع خلائقه اليه الوسيلة بالاعمال المختلفة والاديان المشتبهة اشارة الى النور الاخضر والاصفر اذ
بهما طلب المخلوقات الوسيلة والتقرب على انحاء مختلفة وارشد الى ان هذا من مصداق هذين النورين
بذكر الاختلاف والاشتباه ويمكن ان يكون الابصار ناظرا الى النور الابيض والمعاداة الى الانوار الثلثة
الباقية والابتغاء الى الجميع وبالجملة ذكر فرقا اربعة في مقابلة انوار اربعة على سبيل التوزيع بحسب ما يناسب
حال كل فرقة بنور من تلك الانوار وتعلقه بها كتعلق العلم بالكائن في نفس الامر فكل محمول يحمله الله بنوره

وعظمته وقدرته اى فكل شيء من الكائنات صغيرا كان او كبيرا خيرا كان او شرا محمول بحمله الله تعالى
بعلمه المحيط به وبعظمته التامة وقدرته العامة لا يستطيع شيء منها لنفسه ضرا ولا نفعا ولا موتا
ولا حيوة ولا نشورا اذ كل ما تعلق علمه وقدرته بوقوعه فهو يقع ولا يقع خلافه لما سيجيء من انه
لا يقع شيء الا بعلمه وقدرته ومشيته ولا يلزم من ذلك جبر العباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
وسيجيء تحقيق ذلك انشاء الله تعالى وكل شيء محمول يعنى اذ كان كل شيء من الكائنات واقع على وفق علمه فهو
محمول بحمله الله تعالى والحمل هنا على سبيل التمثيل او على تشبيه علمه بالعمود لقيام الممكنات به كقيام السقف بالعمود
والله تعالى الممسك لهما اى السموات والارض ان تزولا الواو للعطف على كل شيء محمول والمجموع نتيجة للسابق والمحيط
بهما من شيء يجوز جر المحيط بالعطف على ضمير لهما ومن بيان له يعنى الممسك للشيء المحيط بهما او متعلق
بقوله ان تزولا يعنى الممسك لهما وللمحيط بهما ان تزولا من الشيئية بالدخول فى العدم الصرف ويجوز رفعه بالعطف
على الممسك ومن بيان لضمير بهما والقصد زيادة التعميم او بمعنى على وهى من معانيها ثابت كما صرح به الجوهرى
يعنى المحيط بهما على شيء حويناه مما فى عالم الكون والفساد او بيان لمحذوف يعنى المحيط بهما مما حويناه من شيء
وهو حيوة كل شيء اذ به قيام جميع الاشياء وقوامه وكماله الذى هو عبارة عن الحيوة وذلك كما يقال الماء حيوة
الارض اذ به كمالها واهتزازها ونور كل شيء اذ به ظهور الاشياء من مكمن العدم والخفاء كما يظهر الاشياء المحجبة
بالظلمة بتوسط النور سبحانه تعالى عما يصفون فى بعض النسخ عما يقولون علوا كبيرا فيه تنزيه له عما يصفه
الظالمون به من الصفات التى لا يليق بعزجنابه وتنبيه على انه وان بالغ الوصافون فى وصفه بما يليق به فهو اعلى
من ذلك علوا كبيرا قال فاخبرنى عن الله اين هو لما اعتقد الجاثليق ان الله تعالى مكانا وان مكانه هو العرش.
واجاب عليه السلام بان العرش ليس مكانا له ولا حاملا اياه سأل ثانيا بان العرش اذا لم يكن مكانا له فاين
هو من المواضع والامكنة فقال امير المؤمنين عليه السلام هو هيهنا وهيهنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا
احاطة مغايرة لاحاطة نحو الهواء بالجسم والجسمانيات ومعية خارجة
عن المعية التى بين الممكنات بل احاطة بالصنع والقدرة والتقدير ومعية بالعلم
والحفظ والتدبير كما قال وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير فقد اشار عليه السلام الى انه لا يصح السؤال
باين هو لان السؤال عن شيء باين هو سؤال عن مكانه باعتبار حصوله فيه واختصاصه به وهو فى حقه تعالى
شانه محال لانه فى جميع الامكنة لا باعتبار الحصول فيها والافتقار اليها لان الحال فى المكان لا يجوز ان يكون
فى آن واحد فى جميع الامكنة بالضرورة بل باعتبار العلم والاحاطة ومن هيهنا ظهر انه لا مكان له فلا يصح ان
يقال اين هو وهو قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك
ولا اكثر الا هو معهم اى ولا اقل من ذلك المذكور كالواحد والاثنين ولا اكثر من ذلك كالاربعة والستة
وما فوقها الا هو معهم بالعلم والاحاطة يعلم ما يسرون وما يعلنون اينما كانوا سواء كانوا فى مقام طاعة الله تعالى
او فى مقام معصيته وسواء كانوا فى امكنة متقاربة او فى امكنة متباعدة لان قربه بالاشياء ليس قربا مكانيا

ولا علمه

ولا علمه بها ليس لقرب مكانى حتى يختلف باختلاف الامكنة فى القرب والبعد ومن البين ان من كان كذلك
يستحيل ان يكون فى مكان بمعنى الاستقرار فيه والا لاختلف نسبة الامكنة وغيرها اليه فالكرسى محيط با
لسموات والارض وما بينهما وما تحت الثرى لما اشار الى ان العرش هو العلم بالموجودات اشار هنا بالتفريع للتنبيه
على المماثلة الى ان الكرسى ايضا بمعناه وهو العلم بها دفعا للتوهم السائل فيه ايضا وقد سئل الصادق عليه السلام
عن قول الله عز وجل وسع كرسيه السموات والارض قال علمه وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى من السر وهو حديث
النفس وفى اقتباس هذه الآية اشارة الى ان المراد بالكرسى هو العلم المحيط بجميع الاشياء وان العلم بجليات الامور وخفياتها
على السواء ذلك قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض يريد ان الكرسى فيه بمعنى العلم ودل عليه ايضا الرواية
المذكورة وما قبل هذه الآية ولذلك ذهب اليه بعض المفسرين وينبغى ان يعلم ان كثيرا ما يطلق الكرسى على الجسم
المحيط بالسموات السبع وما بينها ولعله الفلك للمشهور بفلك البروج ويطلق العرش على الجسم المحيط بالكرسى وما
بينه ولعله الفلك الاعظم والعرش بهذا المعنى اعظم من الكرسى كما دل عليه ما رواه الشيخ الطبرسى فى كتاب الا
حتجاج قال مما سأل الزنديق ابا عبد الله عليه السلام ان قال والكرسى اكبر ام العرش قال عليه السلام كل شيء
خلق الله فى جوف الكرسى والكرسى خلا عرشه فانه اعظم من ان يحيط به الكرسى وما رواه المصنف عن ابى عبد الله
عليه السلام فى حديث طويل قال والكرسى عند العرش كحلقة فى فلاة فى تفسير هذه الآية الرحمن على العرش استوى
وما روى من طريق العامة عنه صلى الله عليه وآله قال ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسى الا كحلقة فى
فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة ولذلك قيل الكرسى جسم بين يدى العرش ومن
اجل ذلك سمى كرسيا وهو فى الاصل ما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد اذا عرفت هذا فقد عرفت ان
لكل واحد من العرش والكرسى معنيين احدهما العلم المحيط وثانيهما الجسم المحيط وقد صرح بذلك الصدوق ره فى كتاب الاعتقادات
ايضا ولا يؤده اى لا يثقله يقال آدنى الحمل يؤدنى اى اثقلنى وانا مؤد مثال مقول حفظهما اى حفظ السموات
والارض باضافة المصدر الى المفعول وهو العلى العظيم اى وهو المتعالى عن ان يؤده حفظ شيء او يحيط به وصف
واصف ومعرفة عارف او يشبه شيئا او يكون له شريك ونظير والعظيم المطلق الذى لا اعظم منه ولا يساويه
احد وتعريف الخبر للحصر فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حملهم الله تعالى علمه لما اشار سابقا الى ان العرش
هو العلم اشار هنا الى ان حملته الثمانية هم العلماء وقال الصدوق ره اما العرش الذى هو العلم فحملته اربعة من الاولين
واربعة من الآخرين فاما الاربعة من الاولين فنوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام واما الاربعة من الآخرين
فمحمد وعلى والحسن والحسين صلوات الله عليهم اجمعين هكذا روى بالاسانيد الصحيحة عن الائمة عليهم السلام
فى العرش وحملته وانما صار هؤلاء حملة العرش الذى هو العلم لان الانبياء الذين كانوا قبل نبينا محمد صلى الله عليه
وآله كانوا على شرايع الاربعة نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ومن قبل هؤلاء الاربعة صارت
العلوم اليهم وكذلك صار العلم بعد محمد صلى الله عليه وآله وعلى والحسن والحسين الى من بعد الحسين من
الائمة عليهم السلام واما العرش الذى هو حامل الخلق ووعاؤه فحملته ثمانية من الملائكة لكل واحد ثمانى اعين

كل عين طباق الدنيا واحد منهم على صورة بنى آدم يسترزق الله تعالى لبنى آدم وواحد منهم على صورة
الثور يسترزق الله تعالى للبهايم كلها وواحد منهم على صورة الاسد يسترزق الله تعالى للسباع وواحد منهم
على صورة الديك يسترزق الله تعالى للطيور فهم اليوم هؤلاء الاربعة فاذا كان يوم القيمة صاروا ثمانية وليس
يخرج عن هذه الاربعة اى عن هذه الانواع الاربعة شئ خلق الله تعالى فى ملكوته اى فى ملكه والتاء للمبالغة
فى عظمته وهو الملكوت الذى اراه الله اصفياءه واراه خليله ع فرءوا بعين البصر والبصيرة كل شئ على ما هو
عليه من الذوات والصفات وساير الحالات فقال وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الدال على كمال
الربوبية والقدرة والتدبير والمشتمل على عجايب الخلقة وغرايب الصنعة والتقدير وليكون من الموقنين
اى ليستدل بذلك على كمال الصانع وليكون من الموقنين او وفعلنا ذلك ليكون من الموقنين وكيف تحمل
حملة العرش الله برفع الحملة على الفاعلية ونصب الله على المفعولية وكيف للانكار وعلل الانكار بقوله
وبحيوته حييت قلوبهم الواو للحال وبنوره اى بهدايته وتوفيقه اهتدوا الى معرفته توضيح ذلك انه
اذا كان حيوتهم ومعرفتهم بالله سبحانه كان الله سبحانه فى الازل بلا حامل بالضرورة لعدم وجود الحامل
فيه فيكون فى الابد ايضا كذلك لان كل ما كان له ازلا يكون له ابدا وكل ما لم يكن ازلا لا يكون له ابدا لاستحالة
التغيير عليه وفى نسخة السيد الداماد وكيف تحمل حملة الله بدون العرش قبل الله فقال حملة بالنصب على المفعول
المطلق اى كيف يحمل العرش الله حملة الذى فى طوقه بالنسبة الى محموله ثم قال وفى بعض بل فى كثير منها وكيف
يحمل حملة العرش الله وليس بذلك اذ كان السؤال ان الله سبحانه حامل العرش ام العرش حامل اياه لان حملة العرش
حامل اياه سبحانه انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانه ليس لضمير الجمع فى قلوبهم واهتدوا على النسخة التى صححها مرجع
ظاهر بل ليس للجملة الحالية معنى محصل واما ثانيا فلان قوله وليس بذلك غير تام وما ذكره لبيانه غير سديد
اذ ليس قوله عليه السلام وكيف انكار للسؤال الاول بل هو انكار لما تضمنه السؤال الثانى اورده السايل لابنا
التناقض فى كلامه عليه السلام وهو ان الثمانية اذا حملوا العرش كما دل عليه الاية فقد حملوه تعالى ايضا لزعمه
انه فى العرش ولما كان بناء هذا السؤال على امرين احدهما ان العرش جسم والثانى انه تعالى جالس عليه ويلزم
منهما ان من حمل العرش فقد حمله تعالى اجاب عليه السلام اولا بان العرش هو العلم وثانيا حيث قال وكيف
بان كونه تعالى محمولا محال وفيه ايماء الى ان العرش على تقدير كونه جسما لا يلزم كونه تعالى جالسا عليه كما زعمه السايل
وانما اضافه اليه للتشريف كاضافة البيت والمسجد ونحوهما والله ولى التوفيق احمد بن ادريس عن محمد بن
عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال سالنى ابو قرة المحدث صاحب شبرمة وكان مذهبه ان الله تعالى جسم فوق
السماء دون ما سواها ان ادخله على ابى الحسن الرضا عليه السلام فاستاذنته فاذن لى فدخل فساله عن الحلال
والحرام حتى بلغ سؤاله الى التوحيد فقال له من اقرب الى الله الملائكة او اهل الارض قال عليه السلام ان كنت
تقول بالشبر والذراع فان الاشياء باب واحد هى فعله لا يشغل بعضها عن بعض يدبر اعلى الخلق من حيث
يدبر اسفله ويدبر اوله من حيث يدبر آخره من غير عناء ولا كلفة ولا مؤنة ولا مشاورة ولا نصب وان كنت

تقول لمن اقرب

تقول من اقرب اليه فى الوسيلة فاطوعهم له وانتم تروون ان اقرب ما يكون العبد الى الله وهو ساجد
وتروون ان اربعة املاك التقوا احدهم من اعلى الخلق واحدهم من اسفل الخلق واحدهم من شرق الخلق واحدهم
من غرب الخلق فسال بعضهم بعضا فكلهم قال من عند الله ارسلنى بكذا وكذا ففى هذا دليل على ان ذلك فى المنزلة
دون التشبيه والتمثيل ثم قال اتقر ان الله محمول لما سمع الجواب عن الاول بان شيئا من الاشياء ليس اقرب اليه بحسب
المكان اراد بهذا السؤال حمله عليه السلام على الاقرار بانه تعالى محمول ليورد عليه ان هذا الاقرار مناف لذلك الجواب
لانه اذا كان محمولا كان بعض الاشياء اقرب اليه من بعض بالضرورة فقال ابو الحسن عليه السلام انكارا لذلك
على سبيل الاسند لان كل محمول مفعول به لانك اذا قلت حملت شيئا كان ذلك الشئ مفعولا به وكل مفعول به
متاثر منفعل مضاف الى غيره وهو الحامل للتاثر والانفعال منه محتاج الى ذلك الغير فى الاتصاف بالتاثر
والانفعالية والمحمولية وكل ذلك على الله محال والمحمول عطف على قوله كل محمول واشارة الى دليل آخر اسم نقص
فى اللفظ بحسب ظاهر مفهومه ومرجح منطوقه فهو ليس من الصفات والحامل فاعل وهو فى اللفظ مدحة اى ما يمدح به
من الصفات الكمالية فلو اطلق المحمول على الله سبحانه لزم اطلاق اخس طرفى النقيض عليه واطلاق اشرف طرفيه
على خلقه وهو ممتنع وكذلك قول القايل فوق وتحت واعلى واسفل فان التحت والاسفل نقص فى اللفظ والفوق
والاعلى مدحة فلا يجوز اطلاق التحت والاسفل عليه لما مر والحاصل ان كل امرين اضافيين وكل معنيين متقابلين
يكون احدهما اخس من الاخر لا يجوز اطلاق لفظه عليه سبحانه اصلا لا تسمية ولا وصفا فلا يجوز ان يقال هو
محمول وتحت واسفل ومرحوم ومغفور وامثال ذلك واما اطلاق لفظ الاشرف فان وجد له معنى صحيح لايق به
وورد الاذن مثل الحامل والفوق والاعلى صح فانه حامل جميع الاشياء بالحفظ والعلم والايجاد وفوقها و
اعلاها بالقدرة والاستيلاء وقد قال الله تعالى الظاهر انه دليل ثالث له الاسماء الحسنى فادعوه بها المراد بها ما ورد
الاذن بالتسمية والوصف به لا مطلق اشرف المتقابلين فان السخى والفاضل مثلا اشرف مما يقابلهما وليسا من
اسمائه الحسنى ولم يقل فى كتبه انه المحمول فلا يجوز لاحد ان يطلق عليه هذا اللفظ لعدم الاذن مع اشتماله على
النقص بل قال انه الحامل فى البر والبحر والممسك السموات والارض ان تزولا وليس المراد بالحمل والامساك المعنى
المعروف فينا لتعاليه عنه بل المراد بهما الحفظ بمجرد ارادته النافذة والامساك بقدرته الكاملة والمحمول
ما سوى الله اى كل شئ سواه محمول لا هو وكل محمول سواه ولم نسمع لاحد آمن بالله وعظمته قط قال فى دعائه
يا محمول الظاهر انه دليل رابع وفيه تعريض لمن قال هو محمول بانه ليس بمؤمن قال ابو قرة فانه قال ويحمل عرش
ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش بهاتين الايتين على سبيل المعارضة لزعمه ان فيهما
دلالة على انه محمول باعتبار ان العرش جسم وهو جالس عليه فمن حمل العرش فقد حمله ايضا فقال ابو الحسن
عليه السلام العرش ليس هو الله والعرش اسم علم وقدرة وعرش فيه كل شئ يعنى ان الاية لا تدل على
انه تعالى محمول وانما تدل على ان العرش محمول والعرش ليس هو الله بل العرش اسم علم محيط بجميع الاشياء
واسم قدرة نافذة فيها واسم جسم فيه كل شئ وهو الفلك الاعظم وعلى شئ من هذه المعانى لا يلزم ان يكون تعالى

شانه محمولا اما على الاولين فظاهر واما على الاخير فلان اضافة العرش اليه سبحانه ليست لاجل افتقاده اليه وجلوسه
عليه بل لاجل التعظيم والتشريف وانما نفى ان العرش ليس هو الله مع ان المعارض لم يدع ذلك حسما لمادة النزاع بالكلية
ثم اضاف الحمل الى غيره اضافا اما بكسر الهمزة على انه مصدر مبتدأ مضاف بحذف التاء للقيام المضاف اليه مقامها مع
ثقل الاضافة كما في اقام الصلاة او بفتحها على انه فعل وقوله خلق من خلقه على الاول مرفوع على انه خبره والخلق بمعنى التقدير
يعني اضافة حمل العرش الى غيره تقدير من تقديراته وعلى الثاني مجرور على انه بدل لغيره والخلق بمعنى المخلوق يعني اضاف
حمله الى غيره الذي هو مخلوق من مخلوقاته لانه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه ضمير الجمع يعود الى خلقه لانه
جنس يصدق على الكثير يعني ان المراد بالعرش العلم وهم حملة علمه احاطوا باذن الله تعالى علما بما في السموات والارض
وما بينهما وبكل شيء يليق به سبحانه وخلقا يسبحون حول عرشه خلقا عطف على خلقه يعني استعبد خلقا
بان يسبحوا حول عرشه كما قال الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم وقال وترى الملائكة حافين
من حول العرش يسبحون بحمد ربهم اي يذكرون الله بجامع الثناء من صفات الكمال ونعوت الجلال وهم يعملون
بعلمه ضمير الجمع يعود الى خلقه وخلقا جميعا اي حملة العرش ومن حوله يعملون بمقتضى علمه ولا يخالفونه طرفة عين
وملائكة يكتبون اعمال عباده ملائكة بالنصب عطف على خلقا اي استعبد ملائكة يكتبوا اعمال عباده كلها
صغيرة كانت او كبيرة خيرا كان او شرا ليكون شاهدا لهم وعليهم يوم القيمة واستعبد اهل الارض بالطواف
حول بيته كما استعبد خلقا يسبحون حول عرشه وانما ذكر الطواف وحده مع ان عليهم عبادات كثيرة لان
الطواف من اعظم العبادات المالية والبدنية جميعا وفي هذا الكلام اشارة الى ان تفويض حمل العرش الى غيره لا
يخرجه عن التصرف في ملكه بل هو تعالى مدبره من تدبيراته وتقدير من تقديراته لانه تعالى خلق انواعا من الخلق
واستعبد كل نوع بما يليق به من العبادة وهو حافظ رقيب عليهم يساوي نسبته الى الجميع ونسبة الجميع اليه
كما اشار اليه بقوله والله على العرش اي مستول عليه بالقدرة والحفظ استوى كما قال اي استوى على كل شيء بحيث
لا يكون شيء من الاشياء اقرب اليه من شيء آخر كما قال الرحمن على العرش استوى وقال ذلك في مواضع عديدة
من القرآن الكريم والعرش ومن يحمله ومن حول العرش اي سواء في نسبتهم اليه سبحانه ونسبته اليهم بالحفظ والمراقبة فيه
فقوله والعرش وما عطف عليه مبتدأ خبره محذوف وهو سواء بقرينة السابق واللاحق ويعطفه على اهل الارض
بعيد استعبدهم انه تحمل والله الحامل لهم بالعلم والاحاطة والحافظ لهم من المهالك والمعاطب والجهالة
بالنصر والتوفيق والاعانة الممسك لهم عن الفناء والزوال والرجوع الى ما يناسب طبيعة الامكان من الفساد
والبطلان القائم على كل نفس بالتدبير لاحوالها والحفظ لاعمالها والرعاية لحركاتها وسكناتها والعلم بقصودها
ونياتها وفوق كل شيء وعلى كل شيء فوقية عقلية لا حسية وعلوا على الاطلاق لا اضافيا وذلك ان
اعلى مراتب الكمال هو مرتبة العلية ولما كان تعالى شانه مبدأ كل حسي وعقلي وعلة التي لا يتصور النقصان
فيها بوجه لا جرم كانت مرتبته اعلى المراتب العقلية مطلقا وله الفوق المطلق في الوجود العاري عن
الاضافة الى شيء دون شيء وعن امكان ان يكون فوقه ما هو اعلى منه او في مرتبته ما يساويه فهو المتفرد

بالفوقية

بالفوقية المطلقة والعلو المطلق ولا يلحقه غيره فيهما ولا يقال محمول ولا اسفل ولا مفرد الا يوصل بشيء
اي لا يوصل ذلك القول بشيء يكون قرينة صارفة له عن المعروف الى معنى صحيح له تعالى فقوله لا يوصل
صفة مبينة لقوله ولا مفردا فيفسد اللفظ والمعنى اما فساد اللفظ فلان هذا اللفظ اسم نقص فالله
البريء عن النقايص كلها لا يمدح به واما فساد المعنى فلانه معنى هذا اللفظ المجرد عن القرينة يوجب مقهوريته المستلزم
وتاثره عن الغير وافتقاده اليه فيكون الشيء اعلى منه وكل ذلك فاسد محال في حق الغني العالي على الاطلاق
فان قلت هل يجوز ذلك القول عند القرينة كما يشعر به التقييد المذكور ام لا قلت لا لبقاء الفساد اللفظي بحاله
ففيه سوء ادب مع عدم ورود الاذن به وهذا كما قالت طائفة من المبتدعة هو جسم وقالت طائفة اخرى هو صورة
فلما اورد اهل الحق عليهم بان هذا القول يوجب تماثله بخلقه وقد قال الله تعالى ليس كمثله شيء قالوا هو جسم لا كساير
الاجسام وصورة لا كساير الصور وبهذا القيد يزول التشابه والتماثل بينه وبين خلقه وهذا كما تقولون هو شيء
لا كساير الاشياء واجاب المانعون بان لفظ الجسم والصورة يشعر بالتركيب والحدوث ففيه نقص لفظي لا يليق بجناب الحق
بخلاف الشيء فيهما وقد ورد الاذن به مطلقا فكيف مقيدا والقياس قياس مع الفارق فان قلت اذا لم يجز ذلك القول
عند القرينة ايضا فلم قيد عليه السلام عدم جوازه بالافراد وما فائدة هذا القيد قلت فائدته هي التنبيه على تحقق
الفساد فيه من وجهين والرد على السائل وابطال مذهبه فانه ذهب الى جواز اطلاق المحمول عليه سبحانه مطلقا كما
يشعر به صريح كلامه لا الاشارة الى جوازه عند القرينة هذا ويحتمل ان يكون المراد انه لا يقال محمول ولا اسفل قولا واحدا
لا خلاف فيه عند اهل الايمان وح قوله يوصل بشيء ~~بمعنى لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه مع القرينة ايضا~~ استينافا كانه
كانه قيل هل يوصل ذلك اللفظ بشيء يكون قرينة لمعنى صحيح فقال لا يوصل بشيء يعني لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه مع
القرينة ايضا فح لا يرد السؤال المذكور لان التفريع ينافي هذا الاحتمال نظرا الى الظاهر وان امكن دفعه بان التفريع
متعلق بالاول ويفهم منه عدم صحة الثاني ايضا لفساد اللفظ قال ابو قرة انكارا لما ذكره عليه السلام تمسكا بالرواية
المزخرفة عندهم فتكذب باستفهام على سبيل الانكار بحذف اداته بالرواية التي جاءت ان الله اذا غضب انما يعرف
غضبه ان الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم الكاهل كصاحب الحلق او مقدم اعلى الظهر مما
يلي العنق وهو الثلث الاعلى فيخرون سجدا فاذا ذهب الغضب خف اي خف الله وخف بخفته العرش ورجعوا الى
مواقفهم زعم ان العرش جسم كالسرير وان الله تعالى جالس فيه وانه يعرض الغضب من جهة عصيان العباد فيوجب
ثقله وانه تعالى ينتقل من الخفة الى الثقل ومن الثقل الى الخفة فقال ابو الحسن عليه السلام تعريضا بكذب تلك الرواية للتصريح
بفساد مضمونها اخبرني عن الله تعالى منذ لعن ابليس الى يومك هذا هو غضبان عليه فمتى رضي عنه وخف ورجع
الجملة الى موقفهم والاستفهام للانكار وهو في صفتك الواو للحال اي والحال انه تعالى في وصفك اياه لم يزل غضبانا
عليه وعلى اوليائه وعلى اتباعه وغضبه سبب لثقله كما زعمت ووجود السبب مستلزم لوجود المسبب فيكون هو
ثقيلا دائما كيف تجترئ الاجتراء الاقدام على الشيء من غير مبالاة والاستفهام للتوبيخ ان تصف ربك بالتغير
من حال الى حال مثل التغير من الخفة الى الثقل ومن الثقل الى الخفة وان يجري عليه ما يجري على المخلوقين من الغضب

والنقل والحركة التابعة لهما سبحان الله لم يزل مع الزائلين ولم يتغير مع المتغيرين ولم يتبدل مع المتبدلين
اي لم يتصف بالزوال والفناء مع الزائلين ومن جنسهم ولا بالتغير من الكيفيات الجسمانية ليكون (ليكون)
مع المتغيرين فيها ولا بالتبدل من الوصف اللايق به الى آخر ليكون مع المتبدلين في الاوصاف بل هو باق
لا يطرأ عليه الزوال والفناء وثابت لا يعرضه التغير والفناء وحق لا يتصف بالتبدل والرجاء في الموا
الثلثة مع مدخولها في محل النصب على انه حال عن الفاعل وقيد للمنفي ثم اشار الى ان كونه على العرش عبارة عن جريان
قدرته عليه ونفاذ تدبيره فيه والى انه لا يحتاج في نفاذ حكمه الى الغضب بالمعنى المعروف وما يتبعه من
النقل والتغير والحركة لان ذلك من صفات الناقصين في القدرة والتدبير بقوله ومن دونه في يده و
تدبيره اي مقهورون في قدرته وتقديره ومغلوبون في ارادته وتدبيره تصرفه فيهم جار على حسب الحكمة و
امره فيهم ماض على وفق المصلحة فان شاء عذبهم وليس له دافع وان شاء غفر لهم وليس له مانع وذلك معنى غضبه
ورحمته وكلهم محتاج اليه لاستناد جميع الاشياء اليه اذ كل اثر هو عن مؤثره والكل منتهية في سلسلة الحاجة اليه
وافراد الخبر باعتبار لفظ الكل وهو غني عمن سواه كما قال يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد
وفي كتاب الاحتجاج قال صفوان فتحير ابو قرة ولم يحر جوابا حتى قام وخرج محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن الفضيل بن يسار قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى
وسع كرسيه السموات والارض يعني سالت عن المراد منه فقال يا فضيل كل شيء في الكرسي والكرسي محيط به
السموات والارض وكل شيء في الكرسي السموات وما عطف عليها مبتدا وقوله في الكرسي خبره وهذه الجملة
بيان او تاكيد لقوله كل شيء في الكرسي ويفهم منه ان العرش ايضا في الكرسي وهذا ينافي الروايات الدالة (والمعطوفين)
على ان العرش اعظم من الكرسي وقد ذكرنا بعضها آنفا والجواب ان الكرسي هنا تصوير لعظمته تعالى
وتخييل لها بتمثيل حسي او المراد به علمه المحيط بجميع الاشياء او ملكه وسلطنته والعرش بمعنى الجسم المحيط داخل
في الكرسي بهذه المعاني وليس المراد به فلك البروج كما زعم على انه لو كان المراد هذا لامكن ان يقال المراد بالسموات
السموات السبع وبكل شيء كل شيء فيها فلا منافاة محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة عن
زرارة بن اعين قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى وسع كرسيه السموات والارض وسعن (السموات والارض صح)
الكرسي ام الكرسي وسع السموات والارض فقال بل الكرسي وسع السموات والارض سال زرارة عن ذلك
لعدم علمه بان كرسيه مرفوع على الفاعلية بناء على ان القرآن الذي رآه لم يكن معربا او سال عنه مع علمه بذلك
طلبا للتصحيح ورفعه في الواقع وسبيلا لمعرفة كونه فاعلا في نفس الامر اذ الاعراب لم يكن في عهد النبي صلى الله عليه و
آله وانما نشأ بعده فلعلهم اخطأوا في رفعه فازال عليه السلام شبهته بان رفعه صحيح وانه فاعل في نفس الامر
وبما ذكرنا الاحاجة الى ما قيل من ان سؤاله على قراءة اسمعيل وسع كرسيه بضم الواو وسكون السين
من باب اضافة المصدر فكانه قال اضافته الى الفاعل او الى المفعول والافراد اذ ارفع شانا واجل قدرا من
ان يسئل عن معنى الآية الكريمة على تقدير رفع كرسيه على الفاعلية وقد نقل هذا التوجيه ايضا عن الشيخ العا[لم]

بهاء الملة والدين قال اني لما قرات هذا الخبر على والدي قدس الله روحه سالته ان زرارة مع علو شانه وعلمه
بمسائل النحو كيف يجوز عليه مثل هذا السؤال الذي لا يخفى على آحاد الطلبة اذ القراء اتفقوا على رفع كرسيه
ونصب السموات والارض ولا مجال لهذا السؤال فاجاب ره ان بناء السؤال على قراءة وسع بضم الواو
وسكون السين مصدرا مضافا وعلى هذا يتجه السؤال واني تصفحت كتب التجويد فما ظهرت على هذه القراءة
الا في هذه الايام رايت كتابا في هذا العلم مكتوبا بخط الكوفي هذه القراءة وكان نسخة الاصل والعرش وكل
شيء وسع الكرسي الظاهر ان العرش منصوب عطفا على السموات وكل شيء مرفوع على الابتداء والجملة الفعلية
بعده خبره بحذف العايد المفعول اي كل شيء سعه الكرسي والسؤال بالمنافاة يجاب بمثل ما مر واما رفع
العرش بالابتداء ونصب الكرسي بالمفعولية وعطف كل شيء على الكرسي وجعل الجملة الفعلية خبرا فبعيد
جدا مع امتناع تقديم المعطوف على المعطوف عليه الا في ضرورة الشعر كما بين في علم العربية وكذا رفع العرش
بالابتداء وعطف كل شيء عليه بحذف العايد اليه ونصب الكرسي وجعل الجملة خبرا بعني العرش وكل شيء منه
مثل الاجزاء والدوائر الموهومة وسع الكرسي كما قيل بعيد ايضا مع ان السؤال لم يتعلق بالعرش وشموله محمد
بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن عبد الله بن بكير عن زرارة بن اعين
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى وسع كرسيه السموات والارض وسعن الكرسي والكرسي (السموات والارض صح)
وسع السموات والارض فقال ان كل شيء في الكرسي العموم باق بحاله لما عرفت محمد عن احمد بن محمد بن عيسى
عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن محمد بن الفضيل عن ابي حمزة عن ابي عبد الله ع قال حملة العرش والعرش العلم ثمانية (العلم صح)
اربعة منا محمد وعلي والحسن والحسين صلوات الله عليهم اجمعين واربعة ممن شاء الله من السابقين
وهم نوح وابرهيم وموسى وعيسى على نبينا وعليهم الصلوة والسلام هذا التفسير مما جاءت به الروايات
وصرح به بعض الاصحاب وقيل المراد بالاربعة الاولى محمد وعلي والحسن والحسين او علي وفاطمة والحسن و
الحسين صلوات الله عليهم اجمعين وبالاربعة الثانية سلمان والمقداد وعمار بن ياسر وابو ذر رضي
الله عنهم هذا كلامه ولم يذكر مستندا لذلك محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن عبد
الرحمن بن كثير عن داود الرقي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى وكان عرشه على
الماء فقال ما يقولون قلت يقولون ان العرش كان على الماء اي على متن الماء قبل الارض والسماء و
قيل معناه انه كان فوق الماء محاذيا له لم يكن بينهما حايل لا انه كان موضوعا على متنه واستدلوا بذلك
على ان الماء اول حادث من اجرام هذا العالم وقيل كان الريح اول حادث وكان الماء على متنه اقول لما قالوا ان
الماء اول حادث دل عليه ما رواه المصنف في كتاب الروضة باسناده عن ابي جعفر عليه السلام في حديث طويل
قال ولكنه يعني الله تعالى كان اذ لا شيء غيره وخلق الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء الذي خلق الاشياء
منه فجعل نسب كل شيء الى الماء ولم يجعل للماء نسبا يضاف اليه وخلق الريح من الماء وهذا كما ترى دل
ايضا على بطلان قول من قال الريح اول حادث قبل الماء والرب فوقه كان الملك فوق عرشه اقول هذا مذ[هب]

طايفة من العامة واما اكثرهم فقد حملوا العرش على المعنى المعروف ولكن نزهوه تعالى عن ان يكون فوقه جالسا عليه
مفتقرا اليه وقالوا انما اضافه اليه كما اضاف اليه البيت ونحوه اليه فقال كذبوا على الله حيث فسروا كلامه بارائهم و
حملوه على خلاف ما اراد منه ثم بين كذبهم بقوله من زعم هذا فقد صير الله محمولا يحمله عرشه ووصفه بصفة
المخلوق المفتقر الى محل يعتمد عليه ولزمه ان الشئ الذى يحمله اقوى منه وانما غير الاسلوب وقال لزمه لان ذلك
ليس مذهبه وانما لزمه من حيث لا يعلم لانه اذا اعتقد انه محمول لزمه بالضرورة ان يكون حامله اقوى منه قلت
بقى لى ما هو للقص من الاية جعلت فداك فقال ان الله حمل دينه وعلمه الماء اى حمل الماء عبادته وطاعته
او سلطانه ومعرفته وعلمه بحقايق الاشيا وخوصها واثارها وكيفياتها ومقاديرها وكلياتها وجزئياتها
على ما هى عليه فى نفس الامر قبل ان يكون ارض او سماء او جن او انس او شمس او قمر لا يبعد ان يقال تحمل ذلك
على الماء باعتبار انه فيه جزء مادتهم محمد وال الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وقال بعض المحققين
المراد بالماء هنا العقل القدسى الذى هو حامل عرش المعرفة فلما اراد ان يخلق الخلق لعل المراد بالخلق
ذوو العقول المدركة مثل الملائكة والجن والانس وحمله على العموم بحيث يشمل الناطق والصامت
والمتحرك والجامد ايضا محتمل اذ كل صامت وجامد بحسب الظاهر فهو ناطق بحسب الباطن بلسان
الحال بل بلسان المقال كما يرشد اليه قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده وقوله تعالى انطقنا الله الذى انطق
كل شئ ويرشد اليه ايضا نطق الكعبة والنمل والحصى وغير ذلك نثرهم بين يديه وذلك بان قبض قبضة
من تراب خلق منها ادم عليه السلام فصب عليها الماء العذب الفرات ونظر اليها بعين الرحمة اربعين صباحا ثم
صب عليها الماء المالح الاجاج ونظر اليها بعين الغضب وقد سبقت رحمته غضبه فركها اربعين صباحا
فلما اختمرت الطينة اخذها فعركها عركا شديدا فخرجوا كالذر من يمينه وشماله على صورة مثال وتحركوا بين يديه
على هيئة شبح وظلال فاخذ منهم الميثاق ثم قال كونوا طينا فصاروا طينا كما كانوا ثم خلق منه ادم ومن ثم يخرج
منه اصحاب اليمين واصحاب الشمال وقيل المراد بنثرهم نثر ماهياتهم وحقايقهم وانياتهم بين يدى علمه ونطقهم
بعد السؤال الراجع الى مجرد نفاذ القدرة وجريان الارادة نطقهم بالسنة قابليات جواهرها واستعداد ذواتها
فقال لهم من ربكم فاول من نطق رسول الله صلى الله عليه واله وامير المؤمنين عليه السلام والائمة عليهم السلام
فقالوا انت ربنا فهم السابقون الاولون فى الايمان بالله وقد سئل صلى الله عليه واله باى شئ سبقت الانبياء
وانت بعثت اخرهم وخاتمهم فقال انى كنت اول من امن بربى واول من اجاب حيث اخذ الله ميثاق النبيين
واشهدهم على انفسهم الست بربكم فكنت اول من قال بلى فسبقتهم بالاقرار بالله عز وجل والنطق محمول بالحقيقة
على ما قلنا وعلى الاستعداد الفطرى بلسان طباع الامكان الذاتى على ما قيل وقال القاضى فى تفسير قوله تعالى
واذ اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم انه اخرج من اصلابهم
نسلهم على ما يتوالدون قرنا بعد قرن ونصب لهم دلايل ربوبيته وركب فى عقولهم ما يدعوهم الى الاقرار بها
حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم الست بربكم قالوا بلى فنزل تمكينهم منه منزلة الاشهاد والاعتراف على طريقة التمثيل

من العلم والدين امام

وعلى هذين

لهما

وعلى هذين القولين لم يكن سؤال وجواب فى الحقيقة والله اعلم فحملهم العلم والدين اما بانتقا
من الماء اليهم او بطريق تحميل المثل من غير انتقال والله اعلم ثم قال للملائكة هؤلاء حملة دينى وعلمى وامنائى
فى خلقى لا يزيدون ولا ينقصون ولا يفترون فيما يؤمرون ويحفظون نظام الخلائق وكما لهم وما به
تمام امور معاشهم ومعادهم والغرض من هذا القول هو الاعلام بعلو منزلتهم والحث على تعظيمهم وتكريمهم
والثناء عليهم وهم المسئولون يوم القيمة عن اداء الامانة وحفظها وطاعة الخلق وعصيانهم فليشهدون لهم وعليهم
على وفق ما علموا وشاهدوا منهم ثم قال الظ بلا واسطة لبنى ادم اقروا لله بالربوبية ولهؤلاء النفر بالولاية و
الطاعة جمع بين الاقرارين للتنبيه على ان بينهما تلازما وان احدهما لا ينفع بدون الاخر فقالوا نعم ربنا
اقررنا الظ انهم قالوا ذلك بلسان المقال لا بمجرد لسان الحال اجمعين فيفيد عموم الاقرار ووجوده فى جميع الخلق
وهذا ينافى ما يجئ فى باب طينة المؤمن والكافر عن ابى جعفر عليه السلام ان الله تعالى دعاهم عند اخذ الميثاق
الى الاقرار بالنبيين فاقر بعضهم وانكر بعضهم ثم دعاهم الى ولايتنا فاقر بها الله من احب وانكرها من ابغض
وهو قوله وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل ثم قال ابو جعفر عليه السلام كان التكذيب ثم ويمكن دفع
المنافات بحمل الاقرار هنا على التخصيص كما تقتضيه القاعدة الاصولية فقال الله للملائكة اشهدوا على
اقرارهم والاشهاد انما هو لاجراء الامور الاخروية على ما تقتضيه الحكمة الالهية فى الامور الدنيوية من ان
الحق انما يثبت بالشاهد والا فالله سبحانه كان شاهدا وكفى به شهيدا وانما اشهد الملائكة دون النبى والائمة عليهم
السلام لان الحق كان لهم فلا يتم الشاهد من غيرهم فقالت الملائكة شهدنا على ان لا يقولوا غدا اى يوم القيمة
عند مشاهدة سوء العاقبة وخاتمة الانكار انا كنا عن هذا غافلين لم نسمع ولم ينبهنا به احد ويقولوا
انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فاتبعنا اثارهم واقتفينا اطوارهم وفى بعض النسخ وكنا
ذرية ضعفاء من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون اى بما فعل اباؤنا واسس كبراؤنا من قوانين
الشرك والضلال واتبعناهم تقليدا للظن بانهم كانوا على الحق وفيه قطع لعذرهم وذم لتقليدهم فانه
تعالى شانه اذا اخذ الميثاق منهم اولا واعطاهم العقل الفارق بين الحق والباطل ثانيا وارسل اليهم الرسل
ثالثا ونصب لهم دلايل التوحيد رابعا وذكرهم بالميثاق خامسا لم يبق لهم معذرة فى الشرك تقليدا
للاباء والكبراء ولا حجة فى ترك التمسك بذيل الهداة والامناء بادا ود ولا يمنا مؤكدة عليهم فى الميثاق
حين بعثهم فى الظلال واخرجهم على هيئة الصورة والمثال ثم نسيها من نسيها لتوغله فى ظلمة الطبايع
البشرية وانكرها من انكرها لميله الى الرياسة الظاهرة الفانية فانكر العهد الماخوذ عليهم باطنا والنص
النبوى المؤكد له ظاهرا

باب الروح

الغرض من هذا الباب هو بيان ان الروح ليس هو الله سبحانه
كما زعمه طائفة من اهل الضلال عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابى عمير عن ابى اذينة
عن الاحول قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الروح التى فى ادم قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحى

باب الروح

او عن ادم فاذا سويته اي اكملت خلقته وعدلت هيئته بحيث صار قابلا لنفخ الروح فيه ونفخت فيه
من روحي الروح بالضم يذكر ويؤنث والمطلب من هذا السؤال هو معرفة ان الروح قديم واجب كما زعم
او حادث غير واجب لا معرفة معنى الاضافة والنفخ فان المتضمن لها هو الاحاديث الاتية ولا معرفة
ان مفهومه ماذا فانه مسكوت عنه في هذا الباب ولا باس ان نشير اليه اجمالا ليحصل لك زيادة بصيرة
فنقول المراد بالروح هنا ما يشير الانسان اليه بقوله انا اعني النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن
تعلق التدبير والتصرف والحيوة عبارة عن هذا التعلق والموت هو قطع هذا التعلق مع بقائها في ذاتها
كما صرح به جم غفير من الخاصة والعامة والروح بهذا المعنى هو المعروف في القران والاحاديث وقد تحير
العقلاء في حقيقته واعترف كثير منهم بالعجز عن معرفته حتى قال بعض الاكابر ان قول امير المؤمنين عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه معناه انه كما لا يمكن التوصل الى معرفة النفس اعني الروح كذلك لا يمكن
التوصل الى معرفة الرب وقوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم
الا قليلا مما يعضد ذلك وحمل الروح هنا على ما هو مبدء للتاثير والحركة والحيوة سواء كان مجردا
عن الكثافة الجسمانية او منطبعا في المادة الجسمانية ليشمل الاقسام الخمسة التي يجيء ذكرها في كتاب
الحجة اعني روح القدس الذي به يعرفون الاشياء وروح الايمان الذي به يخافون الله تعالى
وروح القوة الذي به يقدرون على طاعة الله نعم وروح الشهوة الذي به اشتهوا الطاعة
وكرهوا معصيته وروح المدرج الذي به يذهبون ويجيئون وان كان محتملا لكنه بعيد
جدا قال هذه روح مخلوقة الروح التي في عيسى مخلوقة ولا يتوهم من اضافتها اليه سبحانه انها هو
انها قديمة لان الاضافة للايجاد والتشريف وقد سمعت عن بعض الثقات ما يناسب ذكره في هذا
المقام وهو ان بعض النصارى حضر بلدا من بلاد الاسلام وحضر عنده جماعة من اهل العلم وكلموه
فقال لهم اصبروا حتى اشرب خمرا فلما شربها وظهر فيه مبادي النشاط قال لهم نبيكم اشرف ام عيسى فقالوا
نبينا فقال ما تقولون فيما نزل في كتابكم حيث سمي عيسى روح الله ونبيكم رسول الله وروح الله اشرف
من رسوله لان المرسل اشرف من الرسول فلما سمعوا ذلك سكتوا ولم يقولوا شيئا بل قال بعضهم
هذه شبهة متوجهة بحسب الظاهر ولم يعلموا ان اضافة الروح اليه سبحانه لا يقتضي ان يكون
الروح نفسه نعم ولا جزءه لا وضعا ولا عرفا كما يقال هذا فرسي وهذا كتابي وهذا بيتي وامثال
ذلك غاية ما في الباب افادتها الاختصاص باعتبار ان خلقها وايجادها ليس بتوسط الاب
لا يقال من كان بلا واسطة كان اشرف ممن كان بواسطة لان ذلك ممنوع اذ للشرافة اسباب وشرائط
اخر كما لا يخفى على ولي الالباب عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة عن حمران
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى في وصف عيسى عليه السلام وروح منه قال هي
روح الله مخلوقة خلقها في ادم وعيسى لا بتوسط اب وما يجري مجرى الاصل والمادة كما هو المعروف

في سائر الناس بل بمجرد امضاء الارادة ونفخ ثم القدرة ولذلك نسبها اليه وفي كتاب اكمال الاكمال
للابي سمع بعض علماء النصارى قاريا يقرا وانما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى
مريم وروح منه فقال هذا دين النصارى يعني هذا يدل على انه بعض منه فاجابه الحسن بن علي الواقد
صاحب كتاب النظائر بان الله تعالى انما اراد بروح منه انه من ايجاده وخلقه واراد بالحصر تعريضا
بالنصارى فيما ادعته النبوة والتثليث وباليهود فيما قذفت به مريم عليها السلام وانكرته من رسالته
فاسلم النصراني محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن خالد عن القسم بن عروة عن عبد الحميد الطائي
عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى ونفخت فيه من روحي كيف هذا
النفخ اي نفخ الروح والروح ليس بهواء قابل للحركة والنفخ انما يتعلق بهواء لان صورته الحقيقية
اخراج الهواء من فم النافخ الى المنفوخ فيه ليشتعل فيه النار مثلا وانما حملنا السؤال على هذا لا على
انه كيف نسب النفخ اليه سبحانه مع انه في حقه ممتنع لدلالة الجواب عليه وتحقيق نسبة النفخ اليه على
احد وجهين احدهما ان النافخ جبرئيل عليه السلام او ملك من الملائكة بامره جل شانه وانما نسب
اليه اتساعا باعتبار انه الامر وثانيهما ان النفخ على تقدير ان يكون النافخ هو الله سبحانه استعارة
حسية لانه لما امتنع تحقق صورته الحقيقية وهي الاخراج المذكور فيه وجب صرفه الى ما يشبهها
بان يقال لما كان اشتعال نور النفس في فتيلة البدن من الجود الالهي المعطي لكل قابل ما يستحقه
يشبه بحسب محاكاة خيالنا ما يشاهد من اشتعال النار في المحل القابل لها عن صورة النفخ
فلا جرم حسن التجوز والتعبير بالنفخ عن افاضة الجود الالهي للنفس على البدن لمكان المشابهة
المتخيلة وان كان الامر اجل مما عندنا فقال ان الروح متحرك كالريح يعني ان الروح متحرك سريعا
في جميع اجزاء البدن ويجري اثاره في تجاويف اعضائه فيصلح البدن ويحيى ما دام فيه كما ان الريح متحرك
سريعا في اقطار العالم ويجري اثاره فيها فيصلح العالم بجريانه ويموت بفقدانه فالروح بهذا الاعتبار
يشابه الريح فيكون منفوخا كالريح فان قلت الاستعارة على ما ذكرت تمثيلية والاستعارة التمثيلية
لا يعتبر فيها التشبيه في المفردات قلت نعم ولكن لا بد من ان يكون للمفردات التي في طرف المشبه به
نظائر في طرف المشبه بحيث يصح ان يقع بينها التشبيه وبناء هذا السؤال والجواب على ذلك ومما
يناسب ذكره في هذا المقام ويوضح الجواب ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وهو ان الزنديق
سال ابا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة الى ان قال فهل يوصف الروح بخفة وثقل ووزن
قال عليه السلام الروح بمنزلة الريح في الزق اذا نفخت فيه امتلاء الزق منها فلا يزيد في وزن الزق
ولوجها فيه ولا ينقصها خروجها منه كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن قال فاخبرني ما جوهر الريح
قال الريح هواء اذا تحرك سمي ريحا فاذا سكن سمي هواء وبه قوام الدنيا ولو كفت الريح ثلثة ايام لفسد
كل شيء على وجه الارض ونتن وذلك ان الريح بمنزلة المروحة تذب وتدفع الفساد عن كل شيء

وتطيبه فهي بمنزلة الروح اذا خرج عن البدن نتن البدن ونعم ما قال تبارك الله احسن الخالقين وانما سمي

روحا هذا توضيح للجواب المذكور يعني انما سمي الروح الجاري اثاره وتصرفه في البدن روحا لانه اشتق

اسمه من الريح قال صاحب كتاب كمال الاكمال وانما سمي الريح الخارج من نفخ جبرئيل عليه السلام الداخل في البدن

روحا لانه يخرج من الروح يعني جبرئيل ع فهذا وجه آخر للتسمية ثم اشار الى وجه الاشتقاق بقوله وانما اخرجه

اي انما اخرج اسم الروح على لفظ الريح اي على وفقه وفي بعض النسخ عن لفظ الريح لان الارواح مجانسة بحسب المعنى

والتحرك والتصرف واصلاح ما غير عليه للريح واذا تحققت المجانسة للاشتقاق صح الاشتقاق كما هو المقرر

عند اهله وانما اضافه الى نفسه حيث قال من روحي لانه اصطفاه على سائر الارواح الحيوانية والنباتية لكونه

مبدءا لآثار شريفة واطوار عظيمة لا تترتب عليها فالاضافة للاختصاص والتشريف والايجاد بلا واسطة

شيء لا لافادة انه الله سبحانه او بعضه لامتناع ذلك واستحالة حلوله عز وجل في غيره عقلا ونقلا كما قال

لبيت من البيوت بيتي ولرسول من الرسل خليلي واشباه ذلك هذا الحديث بعينه رواه الشيخ في

الاحتجاج مرسلا عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع الا ان فيه كما اصطفى بيتا من البيوت فقال بيتي وقال

لرسول من الرسل خليلي وكل ذلك المذكور من الروح والبيت والرسول مخلوق مصنوع محدث مربوب

مدبر خلقه وصنعه واحدثه ورباه ودبره اللطيف الخبير على وفق الارادة ومقتضى الحكمة عدة من

اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن عبد الله بن بحر كوفي ضعيف ولكن ضعفه لا يضر بصحة

مضمون هذا الحديث لاعتضاده بالعقل والنقل عن ابي ايوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال سألت

ابا جعفر عليه السلام عما يروون يعني العامة ان الله تعالى خلق آدم على صورته فقال هي صورة محدثة

مخلوقة اصطفاها الله تعالى واختارها على سائر الصور المختلفة كما قال وصوركم فاحسن صوركم فا

ضافها الى نفسه تشريفا وتكريما واظهارا لاصطفائها كما اضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه

فقال بيتي ونفخت فيه من روحي تشريفا وتكريما وتبيينا لان المضاف مصطفاه ومختاره

وما يفيده هذا التشبيه من ان اضافة الروح الى نفسه لاجل انه اصطفاه واختاره على سائر

الارواح لا لاجل انه هو الله عز شانه هو المقصود بالافادة في هذا الباب وقد روى الصدوق

ره في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام باسناده عن الحسين بن خالد وروى الشيخ

الطبرسي رضي الله عنه في كتاب الاحتجاج مرسلا عن الحسين بن خالد ايضا قال قلت للرضا

عليه السلام يا ابن رسول الله يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله خلق آدم

على صورته فقال قاتلهم الله لقد حذفوا اول الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله مر برجلين

يتسابان فسمع احدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال له رسول الله صلى

الله عليه وآله يا عبد الله لا تقل هذا لاخيك فان الله عز وجل خلق آدم على صورته وفيما رويناه

دلالة واضحة على ان الرواية المذكورة كاذبة محرفة عن وجهها وان الضمير المجرور في صورته يعود

الى

وانما اسم الروح اخرجه على لفظه الروح لان الروح مجانسة للريح المصحح

اليه سبحانه الى الرجل المسبوب وانما لم يجب الباقر ع بما اجاب به خلفه الطاهر الرضي وحكم بان الضمير

يعود اليه سبحانه وان الاضافة للتشريف والاصطفاء للتنبيه على ان هذه الرواية على تقدير صحتها

لا دلالة فيها على ما هو مطلوبهم من ان له تعالى صورة كصورة آدم وبالجملة هم يستدلون بهذه

الرواية على ذلك المطلوب ونحن ما نعون فنمنع اولا صحتها وثانيا دلالتها على ذلك المطلب بارشاد الائمة

عليهم السلام على ان لنا ايضا ان نقول بعود الضمير الى آدم ولا يلزم خلوه عن الفائدة لما اشرنا اليه في

باب النهي عن الصورة ويؤيده ما رواه مسلم في اخر باب صفة الجنة عن النبي صلى الله عليه وآله

قال خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال اذهب وسلم على اولئك وهم نفر من

الملائكة فاستمع ما يحيونك فانها تحيتك وتحية ذريتك قال فذهب فقال السلام عليكم فقالوا

السلام عليك ورحمة الله قال فزادوه ورحمة الله قال فكل من يدخل الجنة على صورة آدم وطوله ستون

ذراعا فلم يزل الخلق ينقص بعده حتى الان قال عياض ذكر الطول هنا يرفع الاشكال ويوضح ان الضمير

في صورته يعود الى آدم نفسه وان المراد على هيئته التي خلق عليها لم يتردد في الارحام ولم ينتقل

في النشأة بتنقل بنيه او يكون المراد ان صورته في الارض هي التي كان عليها في الجنة ولا تختلف صورته

اختلاف صورة الملائكة عليهم السلام في اصل صورهم وفي الصورة التي يتراءون فيها للخلق غالبا

باب جوامع التوحيد يذكر فيه انحاء من اعتبارات ثبوتية وسلبية للرد على الفرق المبتدعة منهم

الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله وهم صنفان الاول صنف طلبوا للعالم سببا فاحالوه على الطبع الذي

هو صفة جسمانية مظلمة خالية عن المعرفة والادراك الثاني صنف لم يتفرغوا لذلك ولم يتنبهوا

لطلب السبب بل اشتغلوا بانفسهم وعاشوا عيش البهائم ومنهم عبدة الاوثان وهم قد علموا ان لهم

ربا واجب طاعته ولكن حجبوا بظلمة الحس وكدورات النفس عن ان يتجاوز والعالم الجسماني المحسوس

في اثباته فاتخذوا ربا من هذا العالم ولهم اصناف الاول صنف اتخذوا من الجواهر كالذهب والفضة اشخاصا

مصورة وجعلوها آلهة الثاني صنف ترقوا عن ذلك وقالوا هذه الصورة منحوتة نحن نحتناها والرب

اعز من ذلك واجل فاذا راوا انسانا في غاية الجمال او فرسا او بقرا او شجرا لها نوع اعتبار وخصوصية

عبدوه وقالوا هو ربنا الثالث صنف ترقوا عن ذلك وقالوا ينبغي ان يكون الرب نورانيا فعبدوا

النار اذ وجدوها بهذه الصفة الرابع صنف ترقوا عن ذلك وقالوا النار تطفأ وتقهر فلا يصلح

ان تكون ربا والرب وجب ان يكون نورانيا موصوفا بالعلو فعبدوا النجوم كالشمس والمشتري و

الشعرى وغيرها ومنهم من ضلوا لها فقالوا ان في هذا العالم خيرات وشرورا والخير نور والشر ظلمة و

بينهما منازعة فوجب ان يكون الخير مستندا الى النور والشر الى الظلمة فاحالوا العالم عليهما وهم الثنوية

ومنهم جاوزوا الحس وقالوا الرب اعز من ان يكون محسوسا ولكن لم يتجاوزوا مرتبة الوهم والخيال فعبدوا

باب جوامع التوحيد الرد على الفرق المبتدعة الملاحدة